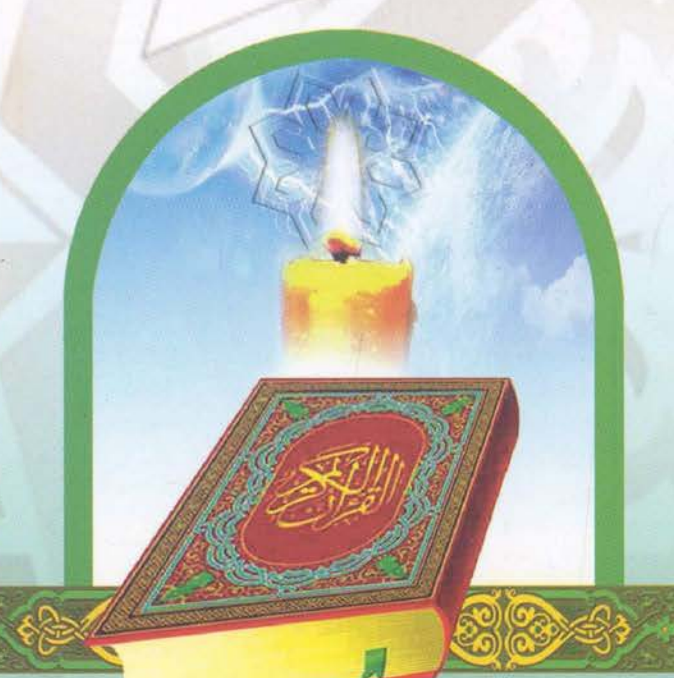
دراسات سامية مقارنة

أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاءون لسفر التكوين

عزة محمد سالم

تقديم

د. محمد عوني عبد الرءوف



الناشر

مكتبة الآداب



كلية الألسن
قسم اللغات السامية

دراسات سامية مقارنة

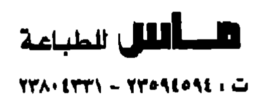
أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاعون لسفر التكوين

عزة محمد سالم

تقديم
د. محمد عوني عبد الرءوف

الناشر
مكتبة الآداب
٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة - ت ٢٣٩٠٠٨٦٨٠

رقم الإيداع : ٢٠٠٩/١١٤٧٤



ت : ٢٣٥٩٤٥٩٤ - ٢٣٨٠٤٣٣١



﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴾

صدق الله العظيم

سورة النمل - آية ١٩

بسم الله الرحمن الرحيم

بدأت العناية باللغات السامية بمصر منذ إنشاء الجامعة الأهلية عام ١٩٢٥ . ودعى الأساتذة المستشرقون للمحاضرة بالجامعة، فُدِّرست اللغتان العربية والسريانية بقسم اللغة العربية واللغات السامية بكلية الآداب جامعة الملك فؤاد، ثم خصص للغات السامية السامية والشرقية قسم خاص لدراستها بعد ذلك.

وقد اقتدت الجامعات المصرية بعد ذلك بالجامعة الأم، فقامت بتدريس اللغات السامية بأقسام اللغات العربية أو بأقسام اللغات الشرقية بها. وظلت العناية بهذه اللغات في الأعم الأغلب مقصورة على دراسة اللغتين العبرية (القديمة والحديثة)، والسريانية، ولا تحظى بمثل هذا الاهتمام ألا اللغة الحبشية في كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ أن تعهدها بالرعاية أستاذنا المرحوم دكتور مراد كامل. وقام بتدريسها بالقسم نفسه بعد ذلك أ.د/ عبد السميع محمد أحمد، عميد كلية الألسن الأسبق. ولم يكن ثمة عناية بتدريس اللغات السامية الأخرى ذات الأهمية بالنسبة للدراسات اللغوية المقارنة أو لتفسير النصوص الدينية، ومعرفة حضارة الأمم السامية مثل مجموعة اللغات الأكدية.

ولما كانت كلية الألسن تحرص على تدريس اللغات التى تعين على الدراسات اللغوية المقارنة والتقابلية، حرصها على تدريس اللغات الحية، وتعرف الحضارات اللغوية المختلفة وثقافاتها، فإنها سعت إلى إنشاء قسم اللغات السامية بالكلية، خدمة للغة العربية.

وقد استجابت الجامعة لطلب الكلية، فصدر القرار بالموافقة على إنشاء قسم اللغات السامية من مجلس الجامعة في أول يناير سنة ١٩٨٥، وكان عميد الألسن آنذاك أ.د/ عبد الرحمن شعيب. ويستمر التدريس بهذا القسم حتى الآن، إلا أننا حرصا على زيادة الاهتمام بدراسة هذه اللغات، والتمكن منها قمنا بتقسيم هذا القسم إلى شعبتين: شعبة اللغة العبرية (القديمة والحديثة)، وشعبة اللغة الحبشية (الجعزية والأمهرية)، فضلاً عن دراسة اللغات السامية الأخرى في الشعبتين كليهما مثل اللغة الأكدية واللغات

لسامية الغربية والنقوش العربية القديمة في شبه الجزيرة العربية. وترجع أهمية شعبة للغة الحبشية إلى أنها إحدى اللغات المهمة بالقارة الأفريقية التى أنشأت الألسن قسماً أخر لتدريس بعض اللغات الإفريقية الأخرى مثل السواحلية والهاوسا.

وقد كثرت الرسائل الجامعية التى قدمت في هذا القسم، وتبين لنا أهمية هذه الدراسات الجامعة وجدتها، وأنها تثرى الثقافة العربية بتقديمها للقارئ العربي وتعريفه بحضارة هذه اللغات، ومن ثم عقدنا العزم على نشر بعض هذه الرسائل. في سلسلة من الإصدارات مستقبلا إن شاء الله.

ونبدأ بإذن الله تعالى بنشر هذه الرسالة التى حصلت الطالبة/ عزة محمد سالم المعيدة بالقسم على درجة ماجستير الألسن من القسم وهى من الرسائل المتميزة التى حظيت منا جميعاً بالإشادة والثناء.

عنوان الرسالة: "**أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاعون لسفر التكوين**".

وقد حاولت الدراسة تبين أثر الثقافة العربية على الفكر اليهودي عند سعديا جاءون الذى اتصل اتصالا وثيقا بالفكر العربي، وتأثر به فيما قدم من مؤلفات يتضح فيها هذا التأثر، وساهم به في خصوبة الفكر اليهودي، وبناء نهضة فكرية بالأندلس.

وبعد فإننا نرجو أن تحظى هذه الدراسات بالقسم بإقامة جسر ثقافي بين التراث الحضاري عند الساميين، والمتعطشين المثقفين العرب، وتطلعهم على فضل الفكر العربي أيضاً على الكثيرين من الساميين الذين نهلوا من ينابيعه.

والله الموفق وبه نستعين

أ.د/محمد عوني عبد الرءوف

٢٣ / ٣ / ٢٠٠٩

شكر وتقدير

تعد الدراسات المقارنة القائمة على الوقائع والدلائل العامل الأهم في دفع الدراسات الأكاديمية الفكرية واللغوية، ولا سيما بين العربية والعبرية من جهة وبين العربية وسائر اللغات السامية من جهة أخرى.

ومن أوضح الأمثلة على أثر الثقافة العربية، بكل مجالاتها على الفكر اليهودي، الحاخام سعديا جاءون الذى اغترف من كل مجالات الفكر العربي في ذلك الوقت ليؤسس فكراً يهوديا عربيا، ساهم في بناء نهضة فكرية شاملة شهدها اليهود فيما بعد في الأندلس.

وقد حاولت من خلال صفحات هذا البحث أن أظهر هذا الأثر في أحد أعمال سعديا التفسيرية، وهو تفسيره لسفر التكوين. ولكن هذا العمل لم يكن ليتم لولا جهود مشرفي: الأستاذ الجليل الدكتور / **محمد عوني عبد الرءوف**، الذى يكفيني شرفاً وضع اسمه على رسالتي، هذا إلى جانب نصائحه العلمية السديدة التى جعلتني أسير بالبحث في مساره الصحيح. كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأستاذتي الدكتورة / **إكرام عبد الله سكر**، التى أولتني الكثير من الاهتمام والإرشاد وتحملت مشقة متابعتي خطوة بخطوة في البحث، حتى ظهر بين أيديكم في هذه الصورة. كما أمدتني بالعديد من المراجع التى أفدتُ منها كثيراً في هذا البحث.

كما أتوجه بجزيل الشكر للأستاذ الدكتور / **صلاح صالح حسنين**، الذى أفدت منه كثيراً في الفصل الخاص بدراسة لغة سعديا في التفسير فلم يبخلْ عليّ لا بالوقت ولا بالجهد في إرشادي في هذا الفصل.

كما أقدم جزيل شكري لعضوي لجنة المناقشة، اللذين تكبدا عناء قراءة البحث وتفحصه، ولذلك أرجو من الله أن أفيدَ من نصحائهما الجليلة، فأتقدم لأستاذتي الجليلة د/ **سلوى ناظم** بجزيل الشكر لقبولها مناقشة هذا البحث، والتى أفخر بأنني جلست

لأستمع لها طالبة في مرحلة الليسانس. كما أتقدم بخالص الشكر إلى أستاذي ومعلمي د/ **جمال أحمد الرفاعي** الذى لا يكفيه شكر، والذى أكن لـه كل تقدير، فلولاه لما كان هذا البحث، فهو صاحبُ فكرتهِ، كما أن له من الجميل عليّ ما لا استطيعُ الوفاء به.

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر لكل من ساعدني ومد لي يد العون في القسم، وعلى رأسهم د/ **منصور عبد الوهاب**، و د/ **نيرمين أحمد يسري**.

وأخيراً كُل الشكر لعائلتي، وخاصة أبي وأمي العزيزين اللذين تحملا ما لا يمكن تحمله مني حتى يتم هذا العمل، من سهر وتخفيف معاناة ومصاحبة في ذهابي وإيابي لأى أمر يخص البحث، حفظهما الله لي.

ولكم جزيل الشكر

والله المستعان

الفهـرس

الموضـوع	الصفحة

تابـع الفهـرس

الموضـــوع	الصفحة

مقدمة

تعد فترة العصر الوسيط، التى عاش فيها اليهود في ظل الخلافة الإسلامية متمتعـين بمناخ الحرية والتسامح الديني، فاتحة عهد جديد في حياتهم الثقافية، خاصـة تلـك المتعلقـة بالدراسات الدينية، حيث برز في تلك الفترة علماء من اليهود حاولوا النهوض بهذه الدراسات، وفي مقدمتهم سعديا جاعون الذى ارتبط ظهوره بتأسيس اتجاه جديد في تفاسير العهد القـديم. وتمثل هذا الاتجاه في وضع أسس عقلية للعقيدة اليهودية تتوافق مع الوحى، وقد كان سـعديا بهذا يسير على خطى علماء المسلمين الذين حاولوا في تلك الفترة تقديم تفاسير جديدة للقـرآن وذلك بعد عهد الصحابة، لظهور علوم دينية ودنيوية لم تكن على عهدهم.

كما صاحب الاهتمام بتفسير العهد القديم، الانشغال بلغته ودراسة قواعـده النحويـة، محاكاة لاهتمام العرب بلغة القرآن الكريم ونحوه لتقديم تفسير للقرآن يعتمد على اللغة. وعلى الجانب الأخر وجه سعديا اهتمامه لدراسة لغة العهد القديم محاكياً بذلك القواعد التى وضـعها العرب، والتى لم يجد غضاضة في محاكاتها للقرابة الشديدة بين اللغتين العربيـة والعبريـة، فألف على سبيل المثال كتاب "פתרון ע' מלים בודדות" " تفسير السبعين لفظة المفردة" الذى يتناول شرحا لسبعين لفظة وردت في العهد القديم لمرة واحدة.

ويعود الفضل لسعديا، بعد توجيه الاهتمام لتفسير العهد القديم ولغته، في إعادة المكانة المفقودة للعهد القديم واعتباره القدوة اللغوية والبلاغية التى يجب محاكاتها، بعد أن كان المشنا والتلمود مركز اهتمام كل حاخامات اليهود بالتعليق عليهما ودراسة ما جاء فيهما، وذلك جرياً على نسق ما فعله مفكرو الإسلام الذين جعلوا جُل اهتمامهم إظهار المعجزة البلاغية والأدبية واللغوية للقرآن الكريم.

والمحفز لظهور هذا الاهتمام بتفسير العهد القديم، وفقاً لأسس عقلية تتوافق مع الوحي ودراسة لغته ورفعه إلى مصاف القدوة اللغوية والبلاغية، هو النقد الذى وجه في ذلك الحـين إلى العهد القديم، حيث وجهت إليه اتهامات بالتحريف والتجسيم وتدخل الأيدي البشرية فيـه، وما زاد من صعوبة الأمر أن هذا النقد جاء من داخل اليهود أنفسهم، مثـل القـرائين الـذين رفضوا التلمود تماماً ودعوا إلى تقديم تفاسير جديدة للعهد القديم، و"حيوي البلخـي" الملحـد اليهودي الذى فنّد كل معجزات الأنبياء التى سجلها العهد القديم، ومن هنا كان الدور الأكبـر لسعديا في هذه الفترة هو إثبات خلو العهد القديم من كل تحريف وتجسيم عن طريق إرسـاء دعائم جديدة لتفسيره، تفسيراً يوفق بين العقل والنقل، ويعتمد على التأويل العقلـي المـرتبط بالنص ولا يخرج عنه، بدلاً من التفسير الذى كان سائداً من قبل، الذى كـان يعتمـد علـى الخروج عن دائرة النص وسياقه.

ولم يقف الأمر بسعديا عند حد تقليد مناهج التفاسير القرآنية، ولكن الأمر تعدى هذه الحدود إلى التزام المبادىء والآراء التى تبناها مفكرو الإسلام في بعض القضايا الفكرية. هذا فضلاً عن الأثر اللغوي للهجات العربية في لغة تفسيره.

فقد تأثر سعديا تأثراً كبيراً جدا بمذهب المعتزلة، ولكن هذا لا ينفي تأثره بفلسفة أرسطو وأفلاطون من خلال الترجمات العربية للمؤلفات اليونانية، بل إن علمه بالفلسفة اليونانية لم يكن مباشراً عن طريق النصوص اليونانية المترجمة إلى العربية، وإنما كان من خلال تأثر المتكلمين المسلمين، خصوصاً المعتزلة. إن هذا الرأى بتأثر سعديا بالمفكرين المسلمين بطريق مباشر وبالفلسفة اليونانية التي تم تعريبها بطريق غير مباشر، جاء بشهادة العديد من الباحثين اليهود وغير اليهود، وأولهم موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤م) الذى رأى أن أقوال الجاعونيم في التفسير لايمكن فهمها إلا من خلال ربطها بالمصادر العربية (صـ ١٤ من البحث). وكذلك بشهادة محقق التفسير موشيه مردخاى تسوكر، الذى أشار في مقدمته للتفسير إلى هذا التأثر مع توضيح بعض جوانبه (من صـ٣٥إلى صـ٦٩ من مقدمته). كما جاءت الباحثة رينا دروري، مؤلفة كتاب "ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית " (بداية الاتصال بين الأدب اليهودي والأدب العربي في القرن العاشر الميلادي) وسجلت في بحثها أن الأعمال الأدبية واللغوية التى كتبها اليهود في ذلك الوقت سواء سعديا أو القرائين، كانت تأثراً بالنهضة الأدبية التى شهدها العرب في تلك الفترة، وأنه قبل ذلك لم تكن هناك أعمال أدبية يهودية ذات قيمة، بل إن التأثر امتد حتى وصل إلى نمط الكتابة واستعارة الأنماط الأدبية الموجودة لدى العرب في ذلك الوقت. ومن غير اليهود هناك المستشرق هارى ولفنسون الذى أشار تأثر آراء سعديا في بعض القضايا الفكرية، مثل قضية الخلق، التى استقاها من العرب (جـ٢، صـ ٥١٠ من كتاب ولفنسون فلسفة المتكلمين). كما سنرى أن رأيه في بعض القضايا، مثل قضية النبوة، قد أبرز لها جانبا لم يكن موجوداً في العهد القديم متأثراً في ذلك بالفكر الإسلامي (انظر من صـ٢١٧- ٢٢٧). كما أن د.سامي النشار ذكر في مقدمة كتابه (الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية) أن سعديا لم يكن أكثر من تلميذ صغير في مدرسة المعتزلة. وكذلك فإن سعديا لم يكن يتابع الحركة الثقافية بين العرب عن بعد ويأخذ منها فقط، بل كان داخلها وذلك بشهادة المسعودى (التنبيه والأشراف صـ١١٣) إذ يقول "كان يحضر في مجلس الوزير على بن عيسي وغيره من الوزراء والقضاة وأهل العلم لفصل ما بينهم".

فلا شك أن جهود سعديا في التفسير تستحق الدراسة والوقوف عليها، لأنها مجال من مجالات العطاء الذى تميزت به الحضارة العربية الإسلامية عن غيرها، وهو ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع للدراسة، فضلاً عن أسباب أخرى تجعلها الدراسة في النقاط الآتية:

يعد سعديا خير ممثل للأثر العربي الإسلامي في تلك الفترة، فقد تأثر بالعلماء العرب في جميع المجالات في اللغة والشعر والتفسير والديانات والفلسفة، وانعكس هذا في إنتاجه العلمي الغزير في مجالات الفكر الديني اليهودي والأدب واللغة.

- تتمثل أهمية سعديا في أنه كان صاحب أكبر أثر على الفكر اليهودي في تلك الفترة، لأنه من داخل المؤسسة الربانية الرسمية التي تتحكم بالطوائف اليهودية ، ففي حين أن القرائين كانوا أسبق منه في التأثر بالفكر العربي الإسلامي، لم يكن تأثيرهم على الفكر اليهودي بحجم تأثير سعديا، نظراً لكونه من داخل السلطة الرسمية، فاستطاع من خلال منصبه أن يعزز الأثر الإسلامي والعربي ويقويه داخل الطوائف اليهودية. لذلك فسعديا يعتبر أول مفكر يهودي وحاخام من داخل المؤسسة الربانية يتلقي ويتفاعل مع التراث العربي الإسلامي خلال هذه الفترة.
- يعتبر سعديا حجر الأساس أو نقطة الانطلاق لبناء فكر يهودي شامل في جميع المجالات، وفتح الباب على مصراعيه أمام المفكرين اليهود حتى لا يهابوا التأثر بالثقافة العربية الإسلامية. فبدأ المفكرون اليهود ينهلون من التراث العربي الإسلامي على غير استحياء، فظهر فلاسفة يهود حقيقيون مثل موسى بن ميمون משה בן מימון وشعراء مثل ابن جبيرول שלמה בן גבירול (١٠٢٠-١٠٥٨م) وعلماء لغة مثل ابن جناح בן גנאח (٩٩٥-١٠٥٥م) وابراهام بن عزرا אברהם בן עזרא (١٠٩٢-١١٤٦م) وصدرت كتب متخصصة في كل مجال من هذه المجالات على حدة.

وتعود أهمية هذه الدراسة إلى أنها تتناول إنجازات سعديا في مجال التفسير للعهد القديم، والتى لم تتناولها الدراسات العربية السابقة بالتفصيل، واقتصرت على ما حققه من إنجازات في مجالات اللغة والترجمة والفلسفة. حيث يلقى التفسير الضوء على الفترة التى عاشها واحتدام الصراع بين طائفتي الربانيين والقرائين، وعلى القضايا الفكرية المثارة آنذاك في الفكر الإسلامي، وانعكاسها عليه، وتأثره بها، ومحاولته مناقشتها في ضوء نص العهد القديم. وكذلك يظهر كل الجوانب التى ألم بها سعديا من التراث العربي الإسلامي من مناهج تفسير ومذاهب فلسفية، بالإضافة إلى الجانب اللغوي، حيث ظهرت آثار اللهجات العربية في أعماله التى كتبها بالكتابة العربية اليهودية.

ونذكر على سبيل المثال لا الحصر من تلك الدراسات التى تناولت سعديا ونشاطه الفكري بالدراسة:

- رسالة دكتوراه لـ د/ نازك إبراهيم عبد الفتاح لكتاب الأمانات والاعتقادات (אמונות ודעות)، وهى دراسة تعتمد على قراءة النص وفقا لوسائل اتساق النص التى حددها علم لغة النص، وهي بذلك تعد تطبيقا لمنهج حديث على نص قديم.
- دراسة تناولت ترجمة كتاب س.ل.سكوس "S.L.Skoss" الذى كتبه عن سعديا، قدمتها د/ سلوى ناظم في كتاب بعنوان "سعديا جاعون أقدم النحاة العبرانيين". وقد أضافت د/ سلوى إلى ترجمة سكوس وتعليقاته، التعليقات الخاصة بالأعلام الذين ذكرهم المؤلف بين ثنايا كتابه، وقامت بنقل كامل للفصلين الثالث والخامس من كتاب سعديا "כתב צחות הלשון" "كتاب فصيح لغة العبرانيين" أو "كتاب اللغة"، من الحرف العبري إلى الحرف العربي. مع دراسة للفصلين، وتوضيح الأثر العربي فيهما بالإضافة إلى دراسة حول معجم سعديا "האגרון" "هاجرون" ضمن كتاب د.سلوى "المعاجم العبرية".
- رسالة ماجستير للباحث يحيي ذكري. عنوانها "سعديا جاعون متكلما وفيلسوفاً" يقوم فيها بدراسة الاتجاهات الفلسفية والكلامية لسعديا من خلال كتاب سعديا "الأمانات والاعتقادات"، ولكن دون ربطها بمصادرها العربية والإسلامية.
- دراسة د/ ميرابولياك للترجمات القرائية والتى قامت فيها بعقد مقارنة بين الشواهد من الترجمة القرائية للتوراة وترجمة سعديا من الناحية التركيبية واللغوية بالمقارنة مع المصدر العبري.
- دراسة قصيرة لد/ أحمد هويدي عن منهج سعديا في ترجمة التوراة ركز فيها على عرض تاريخ ترجمات العهد القديم، ثم تحليل نمط الترجمة وتحديد أشكالها وتأصيلها من خلال علامات لفظية أو تركيبية مع النصوص القرائية. بالإضافة إلى كتاب د/أحمد هويدي "التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة" وبه عرض ما ورد في مقدمة تسوكر من تحليل ونقد لتفسير سعديا لسفر التكوين.
- رسالة دكتوراه قام بإعدادها الباحث السوري تمام الأيوبي عن مشكلات ترجمة سعديا جاعون للتوراة إلى اللغة العربية، وهى دراسة نصية لغوية مقارنة بين العربية والعبرية.

منهج البحث

تتبع الدراسة المنهج الوصفي، وذلك من خلال عرض الفكرة والرأى الذى يقدمه سعديا في تفسيره للفقرة التوراتية وشرحها إذا كان بها جوانب غامضة، ولما كان موضوع الدراسة مقارناً فقد أفدتُ من المنهج المقارن، وذلك من خلال ربط رأى سعديا برأى المفكر العربي الذى تأثر به سعديا واختاره دون الأفكار الأخرى، مع محاولة إظهار جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على تفسير سعديا جاعون لسفر التكوين الذى حققه موشيه مردخاى تسوكر، والصادر عام ١٩٨٤، من بيت مدراش الربانيين في أمريكا. وهى الطبعة الأولى والمتوفرة لدي لهذا الكتاب. والتفسير مدون بالكتابة العربية اليهودية، وهى كتابة الكلمات العربية بحروف عبرية، وهى الكتابة التى كان يستخدمها اليهود في العصر الوسيط.

وتسبق هذا التفسير مقدمة لمحقق التفسير موشيه تسوكر، ثم مقدمة سعديا للتفسير ونص التفسير، ثم الترجمة العبرية للتفسير، بالإضافة إلى خمسة ملاحق على النحو التالي:- جزء من مناقشة سعديا لفوائد السفر مستشهداً بقصة إبراهيم، والملحق الثاني من " ספר המבחן" "كتاب التمييز" الخاص بسعديا، والملاحق الخمسة الأخرى من تفسير الحاخام صموئيل بن حفني، تلميذ سعديا، لقصة خروج إبراهيم، وأجزاء من مقدمة تفسيره.

وقد حرصت على نقل الشواهد المنقولة من تفسير سعديا إلى الحرف العربي، دون أى تدخل مني، إلا في بعض الكلمات التى خشيت أن يلتبس فيها الأمر على القارىء، أو الكلمات التى لاحظت بها أخطاء نحوية واضحة، وضعتها بين قوسين داخل متن النص.

وتنقسم الدراسة إلى أربعة فصول رئيسة يسبقها تمهيد قدمت به عرضا موجزا عن الأحوال الثقافية للعرب واليهود في ظل الحضارة العربية الإسلامية في القرن العاشر الميلادي، ودور سعديا في الحياة الثقافية اليهودية خلال القرن العاشر الميلادي، وملحق نقلت فيه مقدمة سعديا إلى الخط العربي، ثم خاتمة تلخص أهم نتائج البحث.

يعرض "الفصل الأول" أثر الثقافة العربية على سعديا (تدويناً ولغةً) وينقسم إلى: -مقدمة عن الكتابة العربية اليهودية

-أولا: الظواهر الكتابية في كتابة سعديا

-ثانيا: الظواهر الصوتية

-ثالثاً: الظواهر النحوية

-رابعا: الظواهر الصرفية

-خامساً: السمات الأسلوبية التى ميزت كتابة سعديا

-سادسا: انعكاس ألفاظ الحضارة في لغة التفسير

ويتناول "الفصل الثاني" مناهج التفسير عند اليهود قبل سعديا وعند المسلمين خلال تلك الفترة، وينقسم إلى:

أولاً: التفسير في المصطلح اللغوي والدلالي.

ثانياً: مناهج التفسير الديني عند اليهود قبل فترة سعديا.

ثالثاً: مناهج التفسير عند المسلمين في القرن العاشر الميلادي.

أما "الفصل الثالث" فيظهر بالدراسة التطبيقية الأثر العربي الإسلامي في تفسير سعديا لسفر التكوين. ويبدأ هذا الفصل بتمهيد يصف منهج سعديا في تفسير سفر التكوين من خلال المقدمة التى صدّر بها التفسير. وينقسم هذا الفصل إلى:

أولاً: التأويل باعتبار المحكم والمتشابه

ثانياً: التأويل باعتبار الدلالات المجازية

ثالثاً: التأويل باعتبار استقصاء وجوه الآية

رابعاً: التأويل باعتبار دلالات العموم والخصوص

خامساً: التأويل باعتبار المقاصد اللغوية للألفاظ

سادساً: التأويل اعتماداً على التركيب النحوي

والفصل الرابع يتناول القضايا الفكرية التى ناقشها سعديا وحاول إبراز موقفه منها بين ثنايا التفسير، وهى:

أولاً: قضية المعرفة

ثانياً: الذات الإلهية وصفاتها

ثالثاً: العدل الإلهي وحرية الإنسان

رابعاً: التجسيم والتنزيه

خامساً: الخلق

سادساً: النبوة

سابعاً: الجدل الديني

تمهيد

أثمر العصر الوسيط تراثاً عربياً إسلامياً يشتمل تيارات فكرية وقيماً حضارية متنوعة، فقد جاء هذا التراث نتاجاً لتعايش وتفاعل شعوب من كافة الأجناس يعود أصلها إلى بيئات وخلفيات حضارية متنوعة.

فكان من نتيجة الحرية الفكرية التى عاشها أهل هذا العصر في ظل التسامح الإسلامي ظهور فرق دينية متعددة، مثل فرقة "المعتزلة"[1] التى ثارت على كل ما هو سلفي لا يعلى من قدر العقل وقدمت تفسيراً عقلانياً لآيات القرآن الكريم، وقالت إن الإنسان حر مختار صانع لأعماله وخالق لها على سبيل الحقيقة لا المجاز مع الربط بين الإيمان والعمل، أما أعظم إسهامات المعتزلة في الفكر الإسلامي على الإطلاق، فكان مجال التنزيه للذات الإلهية.

وعلى الجانب الآخر كان يوجد "المجبرة"[2] الذين تمسكوا بظاهر النص ورفضوا التأويل، وأدى ذلك لرفضهم حرية الإنسان في اختياره وفي أعماله.

١-المعتزلة: هى كما أجمعت كثير من المصادر العربية فرقة واصل بن عطاء السكندري الذى اختلف مع أستاذه حسن البصري حول مرتكب الكبيرة، فرأى الحسن أنه منافق ورأى واصل أنه فاسق وأنه في منزلة بين المنزلتين، أى في مرتبة وسط بين الكفر والإيمان. والوسط هو المكان والمذهب الذى اتخذته المعتزلة بين طائفتي الخوارج والمرجئة حول مرتكب الكبيرة، فالخوارج تراه كافرا والمرجئة تراه مؤمنا، وعلى هذا كانت أول قاعدة وضعها واصل هى المنزلة بين المنزلتين. وقد اعتبر بنو أمية المعتزلة من ضمن أعدائهم لتحكيمهم للعقل ورفضهم مبدأ الجبر الذى اتخذه بنو أمية مذهباً لهم، فنفت المعتزلة الشر عن الله وأثبتت قدرة العبد عليه. وهنا ظهر الجانب التوفيقي لدى المعتزلة بقولهم إن الإنسان حر مختار في جميع أفعاله خيرها وشرها لأنه لولا هذا لانتفت صفة العدل عن الله، لذلك أطلق عليهم لقب أهل العدل والتوحيد، والتوحيد لأنهم نفوا صفات الله وعدوا القول بها تعديداً. ولكن عصر ازدهارهم كان في العصر العباسي، وخاصة في عهد المأمون الذى يعد من مريدي أفكارهم. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي.ط٥. ج١. ١٩٨٥ . صـ ٦٣١ ، ونصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. المركز الثقافي العربي.ط٤. ١٩٩٨ . صـ٣٠،٣١.

٢ -المجبرة: يعد معاوية بن سفيان أول من قال بالجبر، حيث قال إن ما يأتيه من أفعال بقضاء الله ليجعله عذراً لسياسة البطش والقهر التى ينتهجها، ثم فشى ذلك في ملوك بنى أمية. وترى الجبرية أن الله قدر أزلاً أفعال العباد، وأوجدها على يدي العبد بقدرته وحده، وكان من ذلك أن صارت قدرة العبد معطلة لا أثر لها مطلقاً. رسائل العدل والتوحيد للإمام الحسن البصري والإمام القاسم الرسي والقاضى عبد الجبار بن أحمد والشريف المرتضى. دراسة تحقيق د/ محمد عمارة . دار الهلال. ج١. ١٩٧١.صـ٤٦.

وهناك من اختاروا الوسطية، وهم "الأشاعرة"[1]. وظهر من الجانب المضاد للتنزيه الذى مثّله المعتزلة من شبهوا الله بصفات البشر، وهم من أطلق عليهم "المجسمة" و"المشبهة".[2]

وظهرت أيضاً فرق أخرى نشأت نتيجة للخلاف السياسي بين أئمة المسلمين حول الخلافة ما بين مؤيدي على بن أبي طالب والخليفة عثمان بن عفان، وظهر لأول مرة مبدأ احقية الخروج على الخليفة، وانقسام صحابة النبي"صلى الله عليه وسلم" حول من هو أحق بالخلافة، إلى أن أدت مهزلة التحكيم إلى ظهور الخوارج الذين ثاروا على علي بن أبي طالب لقبوله مبدأ التحكيم لأن ذلك يظهر أنهم ليسوا على حق، وظهرت أيضاً فرقة "الشيعة"[3] الذين تشيعوا للإمام على بن أبى طالب. ثم ظهرت فرقة أخرى ابتعدت عن هذا كله واختارت البعد عن الصراع الفكري والسياسي، ففصلت بين الإيمان والعمل، وقالت إن الإيمان لا يضر مع معصية وهم "المرجئة"[4].

وجاء أيضاً من استبدلوا قوانين الكون وكليات العلم بالإشراق والحلول والاتحاد، وهم "أهل التصوف"[5].

---

[1]-الأشاعرة: هم أتباع أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري (٨٧٤-٩٣٥م/ ٢٧٠-٣٢٤هـ)، وكان في البداية ينتمى إلى فرقة المعتزلة، ثم انفصل عنها واتخذ موقفاً وسطاً بين عقلانية المعتزلة الصارمة والتمسك الحرفي الفقهي لأمثال أحمد بن حنبل. لذلك كانت أبرز الأفكار التى ميزت مذهبه الفكري مبدأ الكسب الذى يقول بأن الإنسان لا يخلق أعماله بل يكسبها، وهو موقف وسط بين الجبر الخالص والاختيار. آلان دى ليبرا: فلسفة العصر الوسيط. ترجمة أ.د مصطفى ماهر. دار شرقيات للنشر والتوزيع. ط١. ١٩٩٩. صـ١٣٠.

[2]- المجسمة والمشبهة: وهم من يقولون إن البارئ جل ثناؤه له قدر من الأقدار، ومن أشهر أعلامهم هشام بن الحكم. الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. صححه هلموت ريتز. الهيئة العامة لقصور الثقافة.ط٤. سـ٢٠٠٠. صـ ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٧.

[3]-الشيعة: هم من رأوا أن أحق الناس بالخلافة بعد الرسول "صلى الله عليه وسلم" العباس وعلى بن أبى طالب وأن عليا اولى من عباس، لأن النبى عيّن أماماً معصوماً وهو عليّ الوصى، ولا يفرق بين عليّ والنبي (صلى الله عليه وسلم) إلا رتبة النبوة لذلك فمنهم من كفر أبا بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ووصل الغلو في بعض فرقهم لتأليه علي متأثرين بتعاليم مانى ومزدك وابن ديصان. ومن أشهر فرق الشيعة: الزيدية والإمامية والاثنا عشرية والإسماعيلية. أحمد أمين: فجر الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. ط١١. سـ١٩٧٥.صـ٢٦٤- ٢٧٨.

[4]- المرجئة: اتخذت هذه الفرقة الموقف المحايد من خلافات المسلمين، وأرجأت أمرهم ليوم القيامة، وغالى بعضهم في القول بأن الإيمان ما وقر في القلب، ولا يشترط أن يصدقه عمل. أحمد أمين: فجر الإسلام. صـ٢٧٩-٢٨٢.

[5]-التصوف: الصوفية اسم قديم وجد حتى قبل الإسلام، وكانت كلمة صوفي معروفة وشائعة للدلالة على الزهد في أوائل القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي). وقد اختلف العلماء في اشتقاق كلمة صوفي، فمنهم من رأى أنه من مادة الصوف لأنه اللباس الغالب على أهل هذه الفرقة، أو اسم لعابد في الجاهلية، أو قبيلة بدوية "تدعى

ولذلك فإن من أهم الظواهر التي ميزت العصر العباسي ودلت على حرية الفكر فيه:

أ- ظهور الزنادقة[1]، والزندقة في بعض معانيها تعنى الشك والإلحاد اللذين دائماً ما يقترنان بالبحث عن الحقائق العلمية التي يريدون إثباتها لتحقيق الإيمان، وقد أسهم في ظهور هذه الطائفة الجدل الديني في تلك الفترة حول بعض المسائل الأساسية في الأديان. وكان من مدى تفشي هذه الظاهرة أن قام المهدي بإنشاء هيئة علمية لمناظرتهم وتأليف كتب للرد عليهم.[2]

ب- ما شهده هذا العصر من امتزاج بين الثقافة العربية الإسلامية وثقافات الحضارات القديمة الهندية والفارسية واليونانية، وكان لثقافات العالم القديم الهندية والفارسية واليونانية تأثيرها في الثقافة العربية الإسلامية، فكان للثقافة الهندية تأثيرها في مجال الإلهيات والرياضيات والنجوم والأدب، وكان لعقيدة تناسخ الأرواح أثر بالغ على بعض النصارى والمسلمين مثل أبي مسلم الخراساني ومحمد بن زكريا الرازي وبعض الفرق الإسلامية مثل الشيعة والمتصوفة[3].

وكان للثقافة اليونانية أكبر الأثر على مدارس "الحرانيين" و"جنديسابور"[4]، فمدرسة حران تمثل أثرها الأكبر في مجال الرياضيات وعن طريقها عرف المسلمون الفلسفة اليونانية،

صوفة"، أو الصفاء، أو من كلمة "صوفيا" اليونانية بمعنى الحكيم. والتصوف في جوهره يقوم على أساسين: (١) التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والرب. (٢) إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله. وظهر تيار التصوف بين المسلمين كحركة روحانية في القرن الثامن الميلادي وكانت في بدايتها زهداً خالصاً، ثم تطورت حتى اتخذت شكل التيار الحقيقي في القرن العاشر. وتعرضت المذاهب الصوفية في القرن العاشر لإجراءات اضطهاد وقهر قاسية لأن أهل السنة ارتابوا فيها. ومن أبرز شهداء الصوفية أبو المغيث الحسين بن منصور المعروف بالحلاج (٨٥٨-٩٢٢م). وأول من استخدم الاسم صوفي الجاحظ. آلان دي ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط. صـ١٣٩. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة. الملحق. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ١٩٩٦. ط١. صـ ٦٤- ٦٧. الجاحظ: البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون. الهيئة العامة لقصور الثقافة. سلسلة الذخائر.٨٥. ج١. صـ٣٦٣-٣٦٦.

[1]- الزندقة: كثيراً ما يطلق لفظ الزنادقة على الشعراء نظراً لما اشتهر به بعضهم من فجور ومجون، مثل أبو نواس وبشار بن برد، وكان أيضاً من الزنادقة من يعتنقون الإسلام ظاهرياً ويدينون بدين الفرس من مانوية وزرادشتية لانتشار حركة الموالي في العصر العباسي بهدف النيل من الإسلام مثل ابن المقفع وحماد عجرد. أحمد أمين: ضحى الإسلام. مكتبة النهضة المصرية.ط٥. ١٩٥٦.ج١.صـ١٦٤. عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام. سينا للنشر. ط١. ١٩٤٥. ط٢. ١٩٩٣. صـ٣٥ - صـ٤٤ .

[2]- أحمد أمين: ضحى الإسلام. صـ١٦٤.

[3]-المرجع السابق: صـ٢٤٩.

[4] - هي المدارس التي أسسها السريان للترجمة من اليونانية إلى العربية بأمر من الخلفاء العباسيين مثل مدرسة الرها ونصيبين ومدرسة جنديسابور ومدرسة قنسرين ومدرسة أنطاكية ومدرسة حران.

وترتب على هذا أن تسلحت كل من اليهودية والنصرانية والإسلام بسلاح المنطق اليوناني للجدل مع من يوجهون إليهم سهام النقد في عقيدتهم.

ولذلك نلمح الكثير من أثر منطق القياس الخاص بأرسطو في بعض مسائل الفقه في تفريعها وتنويعها ووضع المسائل المتشابهه تحت قاعدة واحدة وطرد أحكامها على ما لم يرد فيه حكم مأثور. ولكن لا بد من التنبيه إلى أن العرب لم يقفوا موقف الناقل فقط من كل هذه الثقافات، بل أخذوا وبنوا فلسفتهم الخاصة بناء على تعاليم دينهم.[1]

كل هذه الفرق والتيارات لم تقتصر على ذاتها وعلى مريديها، بل أخذت تجاهد في الدعوة إلى مذهبها وبيان أنه الحق والرد على من يطعنون فيه، ونتج عن ذلك حركة نشاط هائلة لم تدع نوعاً من المذاهب والأديان واللغات والآداب يعيش وحده، بل لم تدع جزءاً من الأجزاء إلا مزجته بأجزاء أخرى. وهكذا لا نجد في هذا العصر ثقافة دينية أو دنيوية عاشت وحدها في عزلة عما حولها، بل كان الكل مؤثراً ومتأثراً وفاعلاً وقابلاً، وإن اختلفت فيما بينها في مقدار فاعليتها وانفعالها، ونواحي تأثيرها وتأثرها.

ج-ازدهار حركة الترجمة، حيث كان هذا العصر مُشْرِقَ عصر الترجمات العظيم على أرض الإسلام، ويعود الفضل الأول في ازدهار الترجمة إلى الخليفة المنصور (٧٥٤-٧٧٥م/ ١٣٦-١٥٨هـ)، فقد قام المنصور بتأسيس مركز سياسي وفكري في بغداد، وتمت في عهده ترجمة الكثير من الكتب من اليونانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية. أما الازدهار الحقيقي لحركة الترجمة في العصر العباسي فأتى مع تولى المأمون (٨١٣-٨٣٣م/ ١٩٨-٢١٨هـ) لكرسي الخلافة، فقد بدأت في عصره الترجمة الحقة للنصوص، وخاصة النصوص الفلسفية نقلاً عن الثقافة اليونانية، حيث كان هذا المجال هو المجال الأكثر أهمية بالنسبة للمأمون، أما المنصور فقد اهتم بالترجمة في المجالات العلمية مثل الطب والفلك والرياضيات. ومن أجل هذا الغرض خصيصاً أنشأ المأمون "بيت الحكمة" الذى ضم كل مترجمي هذا العصر مثل محمد وأحمد والحسن بنو شاكر المنجم، والحجاج بن مطر ويحي بن البطريق وقسطا بن لوقا وأبو بشر متى بن يونس وبن زرعة. أما أشهر مترجمي هذا العصر على الإطلاق فهو حنين ابن إسحاق (٨١٠-٨٧٣م/١٩٤-٢٦٤هـ) الذى وضع أسس منهج ترجمة يعتمد على الترجمة المنطلقة من المعنى الكلي للجملة متحررة من نحو اللغة الأصلية وخالصة من كل حرفية مخلة، والأمر الذى ساعده على ذلك أنه كان في الأساس فيلسوفاً. كذلك كان

---

[1]- احمد أمين: ضحى الإسلام. صـ ٢٩١.

يوجد ثابت بن قرة (٨٢٦-٩٠١م/ ٢٠٠-٢٨٧هـ) الذى سار على نهج حنين وقدم منهجاً جديداً في الترجمة[١].

ومن أهم ما يميز هذه الحركة هو وجود أكثر من ترجمة للكتاب الواحد وبأسلوب مختلف عن أسلوب الترجمة الأخرى، ويرجع ذلك إلى أن الترجمة في ذلك العصر كانت تعود أدراجها إلى الأديرة المسيحية، التى كانت تعتبر آنذاك مراكز للترجمة. ومن أشهرها دير اليعاقبة ومدرسة جنديسابور، كما وجد لدى الطوائف الوثنية مراكز للترجمة، كان أشهرها مركز الحرانيين الذى يعود إليه ثابت بن قرة.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن العرب عندما سعوا لامتلاك الثقافة اليونانية عن طريق الترجمة، أثبتوا على مدى قرنين من الزمان أنهم أكثر إبداعاً من البيزنطيين، فهم لم يجلبوا مخطوطات لينسخوها فحسب، وإنما جلبوا المادة العلمية الأصلية لإنتاج أعمال جديدة أصلية. فقد أخذ العرب المسلمون يطورون هذا "التراث" حتى نهاية القرن العاشر الميلادي، فاحتكروا العمل الثقافي احتكاراً يوشك أن يكون كاملاً. فبينما كان الغرب اللاتيني، إذا نظرنا إليه من منظور الفلسفة، غارقاً في الظلمات، استطاعت الفلسفة أن تستأنف على أرض الإسلام مسارها السابق لتصنع هناك على أرض الإسلام تاريخها الخاص بها: تاريخاً إسلامياً بطبيعة الحال، ولكنه كان أيضاً بالتبعية تاريخاً مسيحياً ويهودياً أيضاً. وكذلك أظلت أرض الإسلام بظلها فلسفات أخرى سواء وثنية، أو توحيدية: مسيحية ويهودية.

في ظل كل هذه التيارات والمذاهب عاش اليهود رعايا للخلفاء المسلمين، واختاروا بغداد لتكون لهم مركزاً اجتماعياً وثقافياً، نظراً لأنها كانت حينذاك عاصمة الخلافة العباسية والمركز الثقافي للمسلمين[٢].

وقد تمتع اليهود في هذه الفترة بأكبر قدر ممكن من الحرية شأنهم في ذلك شأن كافة الأقليات الأخرى، يكفى أن نذكر من مظاهر تلك الحرية أن الخليفة المقتدر في عام (٩٢٣م-٣١١هـ) أصدر كتاباً في المواريث أمر فيه بأن ترد تركة من مات من أهل الذمة إلى أهل ملته، كما كانت الخلافة تدافع عنهم وترفع عنهم الظلم[3].

ومن جهة العمل فتحت كل أبواب المهن أمام اليهود ولكنهم اختاروا مهنا محددة، نحو الصيرفة والتجارة. وكان منهم أصحاب الضياع والأطباء والكتبة، وعلى الجانب الديني كانت

---

[1]-الان دى ليبرا: فلسفة العصر الوسيط. صـ ١١٤-١١٧

[2]- זאב חומסקי : הלשון העברית בדרכי התפתחותה. הוצאת ראובן-ירושלים.מהדורה שלישית. עמ" 193.

[3] - آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. نقله للعربية محمد عبد الهادي أبو ريدة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. طـ٢. ١٩٤٧، صـ٦٤.

حياة الذمي عند أبي حنيفة وابن حنبل مثلاً تكافيء حياة المسلم وديته دية المسلم. ولم تكن هيئات الحكم الإسلامية تتدخل في الشعائر الدينية لأهل الذمة، بل كان يبلغ من بعض الخلفاء أن يحضروا مواكبهم وأعيادهم ويأمروا بحمايتهم.[1]

وكان أهل الذمة، بحكم ما كانوا يتمتعون به من تسامح المسلمين معهم ومن حمايتهم لهم، يدفعون الجزية، كل واحد منهم بحسب مقدرته. وكانت هذه الجزية أشبه بضريبة الدفاع الوطني، كل واحد منهم يدفعها بحسب مقدرته، فكان لا يدفعها إلا الرجل القادر على حمل السلاح ولا يدفعها ذوو العاهات ولا المترهبون وأهل الصوامع. وقد أمرت الشريعة الإسلامية بعدم القسوة في تحصيلها، فقد نهى الإسلام عن اتباع الأساليب القديمة القاسية من تعذيب أو تكليف أصحابها ما لا يطيقون.[2]

وكان لهذه الحرية الاجتماعية والاقتصادية المنتعشة أثرها على الجانب الثقافي عند اليهود، فخرج اليهود عن عزلتهم الثقافية التي فرضوها هم على أنفسهم حيث كانوا يقتصرون في ثقافتهم على تعلم التوراة والتلمود، حيث تعقد جلسات دراسية مهمتها الإفتاء وإصدار التشريعات[3]، وإلقاء القصص والمواعظ الأخلاقية المستقاة من التوراة والتلمود.[4]

ولكن مع ظهور علم الكلام الذى يعد في جوهره علم جدلي هدفه الدفاع عن أصول الدين، أصبحت الكتب الدينية موضوعاً للدراسة العلمية النقدية، فبدأ الكثير من علماء المسلمين يوجهون نقدهم للنص التوراتي وما فيه من تناقضات[5]، مما أوقع حاخامات اليهود في أزمة حقيقية على الصعيد الخارجي والداخلي في آن واحد، فعلى الصعيد الخارجي ألف الكثير من علماء المسلمين كتبا لنقد التوراة والتلمود، في حين أنه على الصعيد الداخلي بدأت تظهر حركات يهودية مناهضة لحاخامات التلمود، فظهر من يدعون أنهم المسيح المنتظر أمثال أبي عيسى الأصفهاني[6].

---

[1]- أدم منز: الحضارة الإسلامية. صـ٥٢-٥٣.

[2]- المرجع السابق: صـ٥٤.

[3]- מנחם קדם:מרכזים יהודים בימי הבינים . תל אביב .אור עם. 1987 . עמ' 20.

[4]- ש.י .טשרנא: תולדות החנוך בישראל בתקופת גאוני בבל.התקופה.20 .ורשה. 1924. עמ' 251.

[5]- زالمان شازار: تاريخ نقد العهد القديم . ترجمة د/ أحمد محمود هويدي. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. سـ٢٠٠٠. صـ٤١-٤٤.

[6]- חיים הלל בן ששון: פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים. תל אביב. הוצאת ספרים עם עובד. 1969. עמ' 156.

ولكن الخطر الأكبر الذى هدد سلطة حاخامات التلمود، كان ظهور الملحد اليهودي "حيوي البلخي" و"فرقة القرائين".[1]

فقد ظهر حيوي البلخي[2] في القرن التاسع، وتعود خطورته إلى أنه وجه نقده للتوراة نفسها، حيث ألف كتاباً أورد فيه كل التناقضات التى توجد في التوراة وقام بتفنيدها مثل معجزات الأنبياء[3].

ولكن الطامة الكبرى لليهودية في هذا الوقت جاءت بظهور فرقة القرائين حيث تمتعت بمنهج فكري منظم وواضح، على العكس من الحركات السابقة التى لم تكن أكثر من ظلال لأزمات روحية شهدتها اليهودية في هذا العصر.

وتمثلت المشكلة في أن حاخامات التلمود ادعوا أن موسى قد تلقى توراتين: الأولى التوراة المكتوبة(תורה שבכתב) وهى العهد القديم، والثانية هى التوراة الشفوية (תורה שבעל פה) وهى التلمود في محاولة لمنحه مكانة مقدسة تعادل مكانة العهد القديم.[4] ثم جاء القراءون ورفضوا التلمود (الشريعة الشفوية)، وهو الكتاب الذى تجمع عليه الشتات اليهودي في ذلك الوقت، واعترفوا بالعهد القديم (التوراة المكتوبة) فقط لأنه هو الذى أوحى به الله إلى موسى. أما التلمود فلم ينزل على موسى في جبل سيناء، بل هو من صنع بشر عاديين، لذلك يخضع

---

[1]-القراءون: مشتقة من الفعل العبري קרא، ولكن هناك من أرجعها إلى كلمة מקרא أى العهد القديم، وذلك لإيمانهم بالتوراة المكتوبة فقط دون التوراة الشفوية المتمثلة في التلمود. وهناك من يطلق عليهم اسم العنانية نسبة إلى مؤسسها عنان بن داود. وذهب بعض العلماء إلى أن اسمهم يعنى الدعاة والمبشرين أى من يدعون للإيمان بالدين الجديد ومفسري العهد القديم وفقاً للمعنى الحرفي. אילה ליונשטם: משקלו של השם קראי. לשוננו. 38 .1974. עמ' ١٨٢. الشهرستاني: الملل والنحل. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. مؤسسة الحلبي للطبع والنشر. القاهرة.جـ٢.صـ٢٠.

[2] – يعود أصله إلى مدينة بلخ في أفغانستان، ظهر في القرن التاسع الميلادي، ورغم أنه لم يتبق شيئ مما ألفه ولكن عرف فكره من المؤلفات التى تصدت لهذا الفكر، فقد وجه سهاماً قاتلة للتوراة بوجه خاص وللعهد القديم بوجه عام، مثل سؤاله عما إذا كان الرب يعرف كل شيء، فلماذا سأل آدم أين أنت عندما كان في الجنة، ولماذا اختار بني إسرائيل من بين كل الشعوب؟ هذا بالإضافة إلى التناقضات التى أشار إليها في التوراة مثل تكذيبه لمعجزات الأنبياء مثل معجزة موسى في شق البحر. وأن الرب هو من غرز الشر في الإنسان وظلمه، وحبب إليه القتل وتعطش الدم، كما فند كل قوانين النجاسة والطهارة، وعاب على العهد القديم التجسيم الذى زخر به ورأى أن المعجزات من فعل الطبيعة. בן ששון: פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים. עמ' ١٥٨.

[3] – المرجع السابق: עמ' ١٥٩.

[4] - מנחם קדם: מרכזים יהודים. עמ' ٢١.

لمعيار الصواب والخطأ[1]. والدليل الذى قدمه القراءون للتأكيد على عدم قدسية التلمـود هـو تناقض الآراء به، في حين أنه لو كان وحياً لكان متوافقاً ومتناسقاً[2].

وقد زاد نشاط تلك الفرقة بشكل ملحوظ في القرن العاشر وأصبح لديهم مؤلفات عديدة في مجال تفسير التوراة والتشريع واللغة، متأثرين بعلماء العرب في هذه المجالات.[3]

أما أكثر المذاهب الإسلامية تأثيراً على القرائين فهو مذهب المعتزلة[4]، حتـى أطلـق عليهم معتزلة اليهود، وذلك لتأثرهم الشديد بهم في فتح باب القياس والاجتهـاد مـع الـنص الديني.[5]

وأمام كل هذه الهجمات النقدية لم يستطع حاخامات التلمود الوقوف دون أى رد فعـل فبدأوا في البحث عن سبل للرد علي الملحدين والمشككين والفرق المعارضة، وكان هذا السبيل هو علم الكلام الجدلي الإسلامي، الذى ظهر ودخل للمؤسسة الرسمية لليهود من خلال سعديا وتغلغل لدى الفرق المعارضة عن طريق القرائين.[6] فقد كان علم الكلام الذى تبنته المعتزلة هو الاتجاه الفكري السائد في هذا العصر لكونه لا يتعارض مع ما يقره العقل وما جاء في القرآن، وما فتحه هذا الاتجاه للدخول في بحث الذات الإلهية والعدل الإلهي وحرية الإنسان[٧].

١- محمد الهوارى: الاختلافات بين القـرائين والربـانيين فـي ضـوء أوراق الجيلـزا . دار الزهـراء للنشر.القاهرة .١٩٩٤. صـ ٤٩.

[2]- المرجع السابق: صـ٤٩، ٥٠.

[3]-רינה דרורי؛ ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית. הוצאת הקיבוץ המאוחד، תל אביב. ١٩٨٨. עמ' ٣٨-١٠٦.

[4]- צבי גרץ؛ דברי ימי ישראל .הוצאת אחי ספר-ורשה. ١٩٣٠. כרך שלישי . עמ'٢٠٦.

والمسعودي:التنبيه والأشراف. دار صادر. بيروت.د.ت. صـ ١١٢- ١١٩.

[5] -محمد جلاء إدريس: التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. مكتبة مدبولي. صـ٧٧، ٨٤.

[6]- يرى الجاحظ أنه لم تكن هناك فلسفة يهودية، لأن اليهود يعتبرون أن النظر في الفلسفة كفر، والكلام في الدين بدعة ومجلبة لكل شبهة، وأنه لا علم إلا ما كان في التوراة وكتب الأنبياء. ولكن تجدر الإشارة إلى أن الجاحظ توفي عام ٢٥٥هـ، أى قبل ظهور سعديا، فهو أول من حاول فلسفة العقائد اليهودية لتبرير العقائـد اليهودية تبريراً نظرياً ولكنه لم يكن أكثر من تلميذ صغير للمعتزلة. على سامي النشار: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية. منشأة دار المعارف. الأسكندرية. ط١. ١٩٧٢. المقدمة.

[7]- يقول ابن ميمون: " أما هذا النزر اليسير الذى تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلق بهـذا المعنـى لبعض الجاؤنيين وعند القرائين فهى أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام... وأنه لمـا كانـت أول فرقـة ظهرت بين المتكلمين المسلمين هي فرقة المعتزلة أخذ عنهم أصحابنا ما أخذوا": (موسى بن ميمون- دلالـة الحائرين. Jerusalem. -ed.I..Joel . ١٩٣٠ . ١٩٣١ . جـ١. فصل ٧١. صـ١٢٢).

لقد فرضت معطيات فكر هذا العصر إعادة هيكلة أسس الإيمان، وبناءها على أساس من البديهيات والمنطقيات التى يقرها العقل، ومحاولة إثبات وجود الله حتى بدون رسالة نبوية عن طريق العقل الذى يوصل إلى الحقيقة نفسها التى يوصل إليها النبى.

وقد تركت محاولة فلاسفة العرب التوفيق بين الوحي والعقل، تأثيرها على فلاسفة اليهود، فحاولوا المواءمة بين الوحي والعقل والابتعاد عن الأفكار الفلسفية الخالصة البعيدة عن مضمون الدين، فكانت كل المحاولات الفلسفية اليهودية في هذه الفترة تهدف إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ومحاولة تطهير مفهوم الألوهية والسمو به عن الجسمية والمادية.[1]

في ظل كل هذه الظروف والمستجدات، جاء سعديا ليحقق هذا التوفيق بين العقل والوحي، متأثراً بكل مجالات الفكر العربي في ذلك الوقت، كما سيظهر من سرد أعماله.

وقد ولد سعديا[2] بن يوسف الفيومي (٨٨٢ -٩٤٢م)، في قرية "أبو صوير" بمحافظة الفيوم بمصر، وقد اشتهر سعديا باسم آخر وهو سعيد، وهو الاسم المقابل لاسم سعيد في العربية حيث يوافقه في الجرس الصوتي. وقد ورد اسم سعيد في مقدمة تفسيره لسفر الأمثال حيث ورد قول: "هذا تفسير الأمثال لمعلمنا سعيد الفيومي" [3].

وقد استخدم ابن النديم التسميتين سعيد وسعديا.[4] حيث يذكر المسعودي أنه كان من عادة اليهود في ذلك العصر التسمى باسمين، اسم يهودي، والآخر عربي ينادى به في البيئة

---

[1]- קולט סיראט؛ הגות פילוסופיות בימי הביניים . הוצאת בית כתרי .ירושלים. ١٩٧٥ . עמ' ٧ - ١٠. ولذلك تميزت محاولة سعديا الفلسفية، حيث كانت كل المحاولات التى جاءت قبله بعيدة عن الدين منفصلة عنه ولم يكتب لها الانتشار، مثل فيلون (١٠ق.م-٥٠م) الذى تميزت محاولته الفلسفية باللجوء إلى الاتجاه الرمزي، بل إن البعض عدّه أول فيلسوف مسيحي لا يهودي (للمزيد راجع: إميل بريهيه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الأسكندري. ترجمة: د/عبد الحليم النجار، د/محمد يوسف موسى. مطبعة مصطفى البابي الحلبي-١٩٥٤. وكذلك هناك داود المقمص (٨٩٠-٨٢٠م) وإسحاق الإسرائيلي (٨٥٠-٩٥٠م) انظر يצחק יוליוס גוטמן؛ הפילוסופיה של היהודים. מוסד ביאליק. ירושלים. מהדורה שנית. ١٩٥٣ . עמ' ٧٤- ٨٤-٨٣.

[2] - سعديا مشتق من الفعل العبري סעד بمعني عاون، وأضيف إليه اللاحقة الياء والهاء، التي تدل على اسم الرب ليصبح معنى الاسم "المؤيد من قبل الرب"، مثل ישעיהו - ירמיהו.

[3] - سعديا جاءون بن يوسف الفيومي: تفسير سفر الأمثال وشرحه. وهو كتاب طلب الحكمة. صححه يوسف درنبورج. ١٨٩٤. صـ١.

[4] - ابن النديم: الفهرست. تحقيق يوسف على الطويل. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط١. ١٩٩٦ . صـ٣٧.

العربية الإسلامية، "فأبو كثير يحيى بن زكريا" هو الاسم العربي "لعلى بن يهودا".[1]

ثم انتقل سعديا إلى فلسطين واستقر في حلب، والأرجح أن سبب انتقاله إلى سوريا هو رغبته في تلقي العلم على يد النحوي والفيلسوف "أبي كثير يحيي بن زكريا" واستقر بها من عام ٩١٥م – إلى عام ٩٢٠.[2]

في عام ٩٢٢ م انتقل سعديا إلى بغداد، التى كانت في ذلك الحين عاصمة الخلافة الإسلامية ومركز الثقافة والعلم للمسلمين وكافة الفرق، كما كانت دائرة الصراع بين أحبار اليهود والقرائين، هذا فضلاً عن كونها مركز الدراسات التلمودية في ذلك الحين، حيث عاش سعديا في عصر الخليفة العباسي "المقتدر بالله" الذى يعد عصره وعصر ابنه "الراضى" "العصر الذهبي" لليهود[٣].

وقد بدأ سعديا إبداعه وأخذت شهرته تزداد مع وصوله إلى بغداد[٤]، فرغم أن سعديا كانت له مؤلفات ذات قيمة عندما كان في مصر، فإنه لم يعرف بوصفه مؤلفا وعالما إلا عند وصوله إلى بغداد وانضمامه إلى طائفة الربانيين[٥]. وقد التحم معهم في صراعهم ضد "آهارون بن مائير" رئيس مدرسة القدس في ذلك الحين، وتركز هذا الصراع حول تحديد مواعيد الأعياد والتقويم اليهودي، لأن "ابن مائير" أعلن عام (٩٢١ م) أن التقويم اليهودي الذى تصدره مدرسة العراق خاطئ، محاولاً بذلك تأكيد أهمية المركز الفلسطيني في مقابل المركز العراقي[٦].

ومنذ ذلك الحين تم اعتبار سعديا المرجعية الأساسية في تحديد التقويم اليهودي، وقد تمكن سعديا من الوصول إلى منصب رئيس مدرسة سورا، الذى كان منصباً قاصراً على

١– المسعودي: التنبيه والأشراف. صـ١١٣. وقد عاش في النصف الثاني من القرن التاسع وأوائل القرن العاشر.

٢– האנציקלופדיה העברית؛ ירושלים. תל אביב. 1967 .כרך 2. עמ' 197.

3 – عطيه القوصي: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية. القاهرة. ١٩٧٨. صـ ٩٦.

4–Fishman: Judica- keter Publishing House- Jerusalem- Vol 14- 1972- P: 543 J.L.

5 – الربانيون: في العربية جمع كلمة رباني وتشير هذه الكلمة إلى حكماء التلمود وفقهائهم. ويقابلها في العبرية كلمة "רבנים"، وهى جمع كلمة רבן؛ يستخدم الاسم ربانيم للإشارة إلى اليهود الذين يؤمنون بالتوراة المكتوبة والشفوية معاً للتمييز بينهم وبين غيرهم من اليهود القرائين الذين يؤمنون بالتوراة المكتوبة فقط. وترجع أصول الربانيين إلى فترة عزرا الكاتب (٥ق.م)، حيث شهدت هذه الفترة بداية تكون الجماعات التى أسهمت في تشكيل الفكر الرباني. ويعد الربانيون هم السلطة الرسمية منذ الأزل وحتى الآن، وكانت الربانية وما زالت هي الموجه للطوائف اليهودية في كل أمورها الدينية والدنيوية، وممثلها أمام السلطات الحاكمة في بلاد الشتات.Judica, Vol: 13. P: 1445.

6- Louis Finelstein: Rab Saadia Gaon-Studies in his honor- Jews Theological Seminary of America- 1944- P:59.

عائلة الجاءونيم، وذلك بفضل معاونة بعض أثرياء اليهود مثل "سهل بن نطير"، بالإضافة إلى ترشيح "دافيد بن زكاي" " ר'אש הגלות" رئيس الجالوت اليهودي[1] في العراق لـه، لتـولى منصب رئيس مدرسة سورا في العراق رغم أنه لا ينحدر من عائلة جاءونيم.[2]

وكانت مدرسة سورا تعاني في ذلك الوقت من تدنى مكانتها بين الأوساط اليهوديـة، ولكن مع ظهور سعديا وتوليه رئاستها عادت إلى مدرسة سورا مكانتهـا المفقـودة، وذلـك للإنجازات التى حققها سعديا في ذلك الوقت، مثل انتصاره على "ابن مائير"، وتصديه لهجمات الملحدين من أمثال "حيوى البلخي" والفرق المعارضة مثل "القرائين".

لكن ما لبث أن نشب خلاف بينه وبين دافيد بن زكاى رئيس الجالوت بـسبب فتـوى تشريعية أصدرها سعديا اعترض عليها بن زكاى وانضم إليه "كوهين صودق" رئيس مدرسة "بومبادثيا" وأيد رأى بن زكاى في الفتوى، وانضم إليهم الثرى اليهودي "آهارون بن يوسـف سرجادوا"، الذى كان يكره سعديا لأسباب غير معلومة. وقام بن زكاى بعزل سعديا من منصبه لكن سعديا لم يمتثل للأمر والتف حوله طلبة المدرسة التى يرأسها وأثرياء اليهود، وانتـصر سعديا عليهم ، ولكن عندما اشتد الصراع بينهم حسم الخليفة الخلاف لصالح رئيس الجـالوت، بالإضافة إلى أنهم خلال تلك الفترة ألفوا كتب سب وقذف في حق سعديا، لذلك اضطر سعديا للتنازل عن منصبه والاعتكاف في المنزل.[3] وخلال هذه الفترة لم يتوقف نشاط سعديا الأدبي، بل على العكس كانت فترة هدوء بالنسبة له، فألف أهم أعماله على الإطلاق كتـاب " אמונות ודעות" الأمانات والاعتقادات[4].

<u>مؤلفات سعديا</u>

يعد سعديا جاءون من العلماء الموسوعيين، حيث خلف مؤلفات في مجالات مختلفة في الفكر اليهودي، حتى أن علماء العرب أشادوا به، فيقول عنه ابن النديم في الفهرست إنه "مـن

---

[1]- رئيس الجالوت: هو منصب يهودي يتمتع صاحبه بالزعامة السياسية لطائفة اليهود ويكون مسئولاً عـنهم أمام السلطات الإسلامية، وكان هذا المنصب وراثياً. عطيه القوصي: اليهود في ظل الحـضارة الإسـلامية. صـ ٤٧.

[2] - كانت هذه المدراس تعتبر مدارس تعليمية تدرس بها تعاليم التلمود والتوراة، كما كانت تعتبـر محكمـة عليا. وقد أسس اليهود يشيفا (مدرسة) في سورا وبومبادثيا في العراق وكـان رئيـسها يلقـب بالجـاءون.
L.Margolis: History of the Jewish People-Atemple Book-New York- 1969- P:265

[3]- האנציקלופדיה כרך ٢٦ . עמ' ١٩٨.

[4]- المرجع السابق: עמ' ١٩٩.

أفاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللغة العبرانية، ويزعم اليهود أنها لم تر مثله"[1]. وكذلك وصفه المؤرخ الأدبي "WAXMAN MEYER" واكسمان ماير بأنه "أبو الأدب الرباني"[2].

وكان التنوع في أعماله هدفه تعليم اليهود معتقداتهم والدفاع عن اليهودية ضد الفرق اليهودية الأخرى، أو حتى ضد النقد الإسلامي الموجه ضد الديانة اليهودية، والذى بدأ يتبلور خلال هذه الفترة. فكتاباته كلها أساسها جدلي للدفاع عن الديانة اليهودية تجاه حركة الردة عن اليهودية واعتناق الكثير من يهود عصره للدين الإسلامي[3].

(أ) <u>أعمال سعديا التشريعية:</u>

تتميز أعمال سعديا التشريعية باستهلالها بمقدمة مفصلة، ثم يتم تقسيم الكتاب لفصول وأبواب، وكل أمر يرد في هذه الفصول والأبواب يتم تقديمه بتعريف قصير، وبعد ذلك يتم تفصيل الأمر بأدلة من التلمود البابلي والأورشليمي[4]. ولذلك تعتبر أعماله في هذا المجال تحولاً جذرياً، لأن كتب الشريعة قبله لم تكن تتميز بهذه الهيكلة التنظيمية.[5]

<u>ومن أهم أعماله التشريعية[6]:</u>

١- ספר הירושות: (كتاب المواريث) وقد كتبه سعديا باللغة العربية.
٢- תר"ג מצוות: (رسالة في الوصايا) الـ٦١٣ فريضة، وهى الفرائض التى فرضتها التوراة على كل يهودي، منها ١٤٨ أمراً، و٣٦٥ نهياً.
٣- י"ג המדות: تفسير قواعد التأويل الثلاثة عشر.
٤- ספר שטרות: كتاب الوثائق أو العقود.
٥- פירוש רס"ג למסכת ברכות: تفسير سعديا للبركات.
٦- מבוא לתלמוד: مدخل إلى التلمود. ويعد هذا الكتاب تجديداً في دراسة التلمود، حيث عرض فيه وجهة نظر تختلف عن التى تقدمها كل من المدرسة البابلية والأورشليمية.

---

[1]- ابن النديم: الفهرست. صـ٣٧.

[2]- :Meyer Waxman: A History of Jewish Literature. New York.1960. Vol 1. P:167

[3]- أحمد هويدي: منهج سعديا في ترجمة التوراة-مركز الدراسات الشرقية. رسالة المشرق. المجلد السابع. الأعداد من ١:٤. سـ١٩٩٨.صـ٧

[4]- ירמחיאל ברודי: מפעלו ההלכתי של רב סעדיה גאון. פעמים. האוניברסיטה העברית . ירושלים. מכון בן צבי. 54 . 1993. עמ'83.

[5]- זאב יעבץ: תולדות ישראל . הוצאת עם עולם. תל אביב. ١٩٦٣ .חלק עשירי. עמ'٢٨.

[6]-Henry Malter : Saadiah Gaon life and works- Philadelphia. 1921. P:56

٧- ولسعديا أيضاً تفسير تشريعي للمشنا والجمارا، ذكره الرابي حاي جاءون وذلك بالإضافة إلى كتاب الصلوات[1].

(ب) أعمال سعديا اللغوية:

من أهم إنجازات سعديا في مجال اللغة أنه جعل النحو العبري علماً منفصلاً بعد أن كان مرتبطاً بعلم التفسير[2]، باعتباره علماً منفصلاً ومستقلاً تماماً عن الدراسات الماسورية.[3]

ومن أهم أعمال سعديا اللغوية

١-האגרון: (الأجرون): وهو يعني الجامع[4]. وقد ألفه سعديا خلال فترة تواجده في مصر، وهو يعد أول معجم عبري تم وضعه[5]. وينقسم الأجرون إلى جزئين: الجزء الأول مؤلفاً تبعاً للنظام الألفبائي كما هو شائع في المعجمات من الحرف الأول من الجذر، والجزء الثاني يضم قائمة بجذور اللغة مرتبة حسب القافية، كما كان شائعاً في المعاجم العربية. كما كان يضم الكلمات المقفاة وشرح لأصول البلاغة وقواعد اللغة[6].

وقد كان هذا الجزء من المعجم موجهاً بصفة خاصة لمن لديهم ملكة الشعر، ولهذا كان للمعجم فضل كبير في وضع أسس البلاغة الشعرية العبرية، حيث إن سعديا حاول به إثبات أن روح البلاغة موجودة في التوراة وهو يحاول إحياءها رابطاً إياها بالتلمود الذى يراه امتداد للبلاغة في العهد القديم.[7]

---

[1] -أحمد هويدي: منهج سعديا في ترجمة التوراة. صـ٥.

[2] - לקסיקון מקראי؛ בעריכת מנחם סוליאלי ומשה ברכוז. הוצאת דביר. תל אביב. ١٩٧٧ .מהדורה שנית .מאמר מדע המקרא. עמ' ٤٦٤.

[3] - ماسورا : تشير إلى مجموعة القواعد التي وضعها الحاخامات عبر القرون لوضع طرق لهجاء وكتابة وقراءة العهد القديم، مثل ضبط الحركات وتقسيمه إلى أسفار وإصحاحات وفقرات ومقاطع: האנציקלופדיה העברית.כֶרֶך 23.עמ"1091- -1094.

[4] - كلمة الجامع أو جامع كانت من الكلمات المشهورة جدا والمستخدمة لتسمية كثير من المؤلفات والمعاجم العربية، مثل كتاب الجامع في تفسير القرآن الكريم لأبى الحسن علي بن عيسى الروماني الإخشيدي (٢٧٦هـ- ٨٨٩م)، والجامع في الحديث لأبي محمد عبد الله بن وهب بن مسلم الفارسي (١٩٧هـ-٨١٢م)، والجامع الصحيح للبخاري لأبي عبد الله محمد بن اسماعيل (١٩٤هـ-٨١٠م). ومن الملاحظ أن استخدامه لم يقتصر فقط على المعاجم، بل أطلق على مؤلفات أخرى كثيرة. (للمزيد راجع: سلوى ناظم: المعاجم العبرية. القاهرة. ١٩٩٤. صـ٢٥).

[5] - المرجع السابق: صـ٢٥-٢٧.

[6] - זאב חומסקי؛ הלשון העברית בדרכי התפתחותה. עמ' ١٦٠ - ١٦٥.

[7] - אהרן דותן: סעדיה גאון בלשן מחדש. פעמים. 54 . 1993 . עמ'51.

٢- "צחות הלשון" و "ספר הלשון": الاسم العربي الكامل لهذا الكتاب هو :كتاب فصيح لغة العبرانيين"، وكان سعديا يطلق عليه الاسم المختصر بـ"كتب اللغة" أو الاثنى عشر جزءاً نسبة إلى عدد الأجزاء التى يتكون منها هذا العمل، منها التفخيم والترقيق وتصريف الفعل والحركات والأسماء. وابن جناح هو من أطلق عليه اسم كتاب اللغة. وقد كتبه سعديا باللغة العبرية ثم عاد وكتبه بالكتابة العربية اليهودية ليكون مفهوماً لليهود الذين كانوا لا يجيدون اللغة العبرية.[١]

٣- פתרון ע' מלים בודדות: (تفسير السبعين لفظة المفردة)، وهو شرح وتبسيط للسبعين كلمة التى وردت في العهد القديم مرة واحدة فقط، مع مقارنتها بلغة التلمود والمشنا، موضحاً من خلال ذلك التقارب بين عبرية العهد القديم وعبرية التلمود والمشنا.[2] وقد ألف هذا الكتاب ردا على "يافث بن على القرائي"[3]، حيث إنه يحاول فيه أن يبرهن على أن لغة المشنا امتداد طبيعي للغة العهد القديم.[4] كما يظهر الأثر العربي في هذا العمل إذا رجعنا للأعمال العربية التى تناولت غريب ألفاظ القرآن الكريم، فنجد سعديا يقارن ما جاء من ألفاظ غريبة في العهد القديم باللغة الآرامية،[5] كما حدث في تتبع غريب القرآن مقارنة ببعض الألفاظ الفارسية.

<u>(ج) أعمال سعديا الشعرية:</u>

لم يشهد الشعر العبري عصره الذهبي إلا مع دخول فترة الأندلس، ولكن سعديا مهد للنهضة الشعرية ليهود الأندلس بتأليفه معجم الأجرون الذى ساعد الشعراء على إيجاد القوافي اللازمة لأشعارهم، وبدعوته لاستخدام لغة العهد القديم[٦].

---

[1]- سلوى ناظم: سعديا جاءون أقدم النحاة العبرانيين. تأليف س.ل. سكوس. القاهرة. ١٩٩٤. ط١. صـ٣، ٤ للمزيد انظر: د/ سلوى ناظم. دراسات عبرية مقارنة. دار الثقافة العربية. ١٩٩٤-١٩٩٥.

[2]- Waxman : A History of Jewish Literature .P168

[3] - يافث بن على اللاوى واسمه العربي أبو حسن البصري نسبة إلى البصرة، وهو معاصر لسعديا، وله أعمال عديدة في مجال تفسير التوراة وترجمتها.

٤- שגרא אברמסון: הנה פתיחות. לשוננו. הוצאת האקדמיה ללשון העברית.ירושלים. 16 . 1965 עמ' 83.

[5] -Malter: Saadiah Gaon life and works P:28.

[٦] - יוסף טובי: רב סעדיה גאון והשירה הערבי.פעמים. 53 . 1993 - עמ'18.

وقد نظم سعديا العديد من الأشعار الدينية من نمط الـ סליחות "الغفرانيات"، والـ בקשות "التوسلات"[1] والـ הושענות "الترحمات". ومن أشهر أشعاره الدينية قصيدته (ברכי נפשי) "باركي أيتها النفس" التي نظمها للترنيم بها في صلاة عيد الغفران اليهودي.[2]

كما نظم العديد من المراثي وأشعار الزهد متأثراً بزهديات أبي العتاهية، وهي أشعار تأملية في الحياة والموت ومصير الإنسان في هذه الحياة. ومن أهم أشعاره في هذا المجال (אם לִבִּי כְּחָדָךְ) "إن اختارك الفؤاد"[3].

<u>(د) أعمال سعديا الجدلية:</u>

وهي الأعمال التي ألفها سعديا للرد على الفرق المعارضة سواء من داخل اليهودية "كالقرائية" و"حيوي البلخي" أم من الخارج ضد المسلمين الذين وجهوا نقداً للتوراة والتلمود.

وكذلك تجدر الإشارة إلى أن أعمال سعديا الجدلية لم تقتصر على كتب بعينها. ففي معظم مؤلفاته يظهر الجانب الجدلي مثل الترجمة والتفسير، بل وحتى الأعمال اللغوية ظهر فيها الجانب الجدلي في تأكيده على أهمية لغة المشنا وأنها امتداد للغة التوراة.

<u>ومن أهم أعمال سعديا في هذا المجال:</u>

١- ספר המבחן: "كتاب التمييز" كتبه سعديا عام ٩٢٧م ردا على "سلمون بن يروحام"[4]. ويدافع فيه عن التلمود والتقويم العبري والأعياد.[5]

٢- تحصيل الشرائع السمعية أو إبطال القياس في الشرائع السمعية: وقد انتقد فيه استخدام القرائين للقياس بشكل واسع في تفسير التوراة[6].

٣- אשא משלי: (أقص أمثالي) وقد ألفه سعديا عام ٩٢٧م، وهو أنشودة يدحض فيها سعديا آراء عنان بن داود حول حاخامات المشنا وبعض الشرائع، كما يرد فيه على "سلمون بن يروحام" لتشكيكه في أهمية التوراة الشفوية (التلمود).[7]

---

١ - وقد قال ابن عزرا إنه لم ير مثيل لها أبداً، ولقد تساءل موسى بن ميمون عما إذا كان المرء يجب أن يقف عند قراءتها انظر: עזרה פלישר: מקומו של רב סעדיה גאון בתולדות השירה העברית.פעמים.45.עמ' 6، ٧.

2-Fishman: Judica-P:554

٣-Ibd: P554

٤ -عاش في القرن العاشر في فلسطين أو العراق، وكان على عداء شديد مع سعديا، ومن أهم أعماله מלחמות אדוני (حروب الرب)، وهو عمل مكتوب بنثر مسجوع.

5-Malter: Saadiah Gaon life and works P: 50-51.

6- משה צוקר: קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג. תרביץ. רבעון. מכון מדעי היהודית באוניברסיטה העברית. 14 .1978 . עמ'35.

٧ - האנציקלופדיה כרך 26 . עמ' 200.

طريقة. هذه الطرق الاثنتان والثلاثون، عبارة عن الأعداد العشرة الغامضة، وحروف الهجاء الاثنان والعشرون التى تتألف منها الأبجدية العبرية. ويتكون الكتاب من ستة أجزاء يتحدث الجزء الأول عن الأعداد العشرة، أما الخمسة الباقية فتتحدث عن دلالة ووظيفة الحروف الاثنين والعشرين. هذا وقد أرجع الدارسون في البداية تأليف هذا الكتاب إلى حوالى القرن الثامن الميلادي، أى في فترة الجاعونيم. إلا أن الدراسات المتأخرة تعود بهذا التاريخ إلى الفترة الواقعة بين القرن الثالث والقرن السادس الميلاديين. وقد قامت العديد من الدراسات والشروح حول هذا الكتاب لعل أولها شرح سعديا في القرن العاشر الميلادي.[1]

وكذلك تميزت مقدمات سعديا لأعماله التفسيرية بطابع فلسفي.

(و) أعمال سعديا في مجالي الترجمة والتفسير:

تنقسم أعمال سعديا التفسيرية لأجزاء العهد القديم، من حيث الشكل والمضمون، إلى نوعين: تفسير قصير وهو الترجمة، حيث إنه كان يقوم بترجمة فقرات العهد القديم إلى العربية اليهودية مع تفسيرها عن طريق إضافة كلمات أو حذف كلمات أو التغيير في بناء الجملة[2]، والتفسير المطول ويتناول فيه بالشرح فقرات العهد القديم مع طرح آرائه في القضايا التشريعية واللغوية والفلسفية وجدله مع القرائين.[3]

تعد الترجمة العربية اليهودية التى قدمها سعديا للتوراة من أهم الترجمات التى ظهرت، فقد تميزت بأنها أول ترجمة أدبية للتوراة[4]. وكان الهدف من هذه الترجمة هو تقديم ترجمة عربية بسيطة للطوائف اليهودية التى لم تكن تعرف حينذاك العبرية وكانت

---

[1] - سلوى ناظم: سعديا جاعون أقدم النحاة العبرانيين.صـ٥، ٦.

[2] - فسعديا مثلاً في الفقرة التى تقول إن حواء أم كل حي (سفرالتكوين ٣:٢٠) أضاف سعديا في ترجمته أم كل حي ناطق حتى لا يدخل في نطاق كلمة حي الحيوانات، وليقوم بتخصيصها. سعديا الفيومي: ترجمة التوراة إلى العربية. نشره يوسف ديرينبورج. باريس. ١٨٩٣.

[3] - אליעזר שלוסברג:השפעת ספרות ה"אדב"על רב סעדיה גאון עיון על פי פירושו לספר משלי. בקורת ופרשנות .כתב עת לחקר ספרות עם ישראל. הוצאת אוניברסיטת בר אילן. ٣٢. ١٩٩٨. עמ" ٣٢.

[4] - حقاً كانت هناك ترجمات عربية للتوراة سبقت ترجمة سعديا، فقد ذكر المسعودي أن حنين بن إسحاق قدم ترجمة عربية للتوراة، ولكنها عن الترجمة السبعينية، أى عن اليونانية وليست عن الأصل العبري. كما يعتقد أنه كانت توجد ترجمات شفوية باللهجة العامية للتوراة منذ أيام وجود اليهود في شبه الجزيرة العربية. المسعودي: التنبيه والأشراف صـ112. יוסף טובי: מאמר תרגם ערבי יהודי עממי נוסף לתורה ובלשונות היהודים. בעריכת משה בראשר . האוניברסיטה העברית. ירושלים. מוסד ביאליק. 1996. עמ' 240.

تتحدث العربية ولا تعرف من العبرية إلا ما يتلى أثناء الصلاة في المعابد[1]. ولذلك تعد تلك الترجمة أول ترجمة مباشرة من النص العبري، وتميزت بأنها ترجمة تفسيرية الهدف منها تقديم تفسير مبسط للتوراة يفهمه العامة، ولذلك أطلق عليها كلمة "תפסיר" (تفسير)[2].

أما في مجال التفسير فقد فسر سعديا أجزاء كثيرة من العهد القديم، وهى كما ذكرها ابن النديم[3]:

- كتاب تفسير سفر أشعيا.
- كتاب تفسير التوراة نسقاً بلا شرح (الترجمة).
- كتاب الأمثال، وهو عشر مقالات "تفسير سفر الأمثال"، وأسماه كتاب طلب الحكمة.
- كتاب تفسير أحكام داود، وهو تفسير زبور داود عليه السلام، وأسماه كتاب "تفسير النكت".
- كتاب تفسير السفر الثالث من النصف الآخر من التوراة وهي (استير، راعوث، الجامعة، نشيد الأناشيد، مراثي أرميا).
- كتاب تفسير أيوب.
- كتاب الشرائع وهو تفسير سفر اللاويين والتثنية.

ويستخلص من مؤلفات سعديا أنه كان حريصاً على أن تشتمل أعماله جميع أبواب العلوم التى تناولها علماء العرب في مؤلفاتهم في علوم القرآن وعلوم اللغة والشعر وعلم الكلام والشريعة. حيث إنه ظهر في وقت كانت اليهودية الربانية تعانى فيه من أزمة حقيقية، نتيجة لاعتناق الكثير من اليهود للدين الإسلامي، والشك في دينهم أو حتى محاولة إصلاحه، ولذلك نشطت في تلك الفترة اليهودية القرائية التى رفضت التلمود والشريعة الشفوية.

ولكن الفكر القديم المعتمد على المشنا والتلمود لم يكن يجدى في مواجهة كل هذه الأزمات فكان يجب مخاطبة عقول هؤلاء المنشقين، لذلك وجد سعديا ضالته في فكر المعتزلة[4] الذى يعتمد في جوهره على إثبات الحقائق الدينية عقليا.

---

[1]- יהשוע בלאו: תרגומים ערביים לתורה.מאמר באנציקלופדיה המקראית. הוצאת מוסד ביאליק.ירושלים. 1982 . כרך 8 . עמ' 854. ولمزيد من المعلومات عن ترجمة سعديا للتوراة وكيفية مخالفتها للترجمات الأخرى انظر: رسالة تمام الأيوبي. مشكلات ترجمة سعديا للتوراة إلى اللغة العربية. إشراف: أ.د عوني عبد الرءوف، د:جمال الرفاعي. كلية الألسن. جامعة عين شمس.٢٠٠٣.

[2]- זאב יעבץ: תולדות ישראל עמ' 33 ، Waxman: A History of Jewish literature P:182

[3]-ابن النديم: الفهرست. صـ٣٧.

[4]- سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف.ط٩. ج١. صـ ٨٣.

فكان سعديا أول رباني يؤلف أعمالاً كاملة للرد على فرقة القرائين، لأنها من وجهة نظره تهدم أحد دعائم الديانة اليهودية وهو التلمود، فشهدت فترة سعديا ازدهار المؤلفات الجدلية لدى الفريقين.

وقد زاد من صعوبة الأمر ظهور الملحدين أمثال "حيوي البلخي"، والاضطرار للجدل معه حول أسس العقيدة اليهودية، مثل خلق العالم ووجود الخالق ومعجزات الأنبياء مثل معجزة موسى في شق البحر. ولكن مع مواجهة القرائين والملاحدة، الذين اتخذوا من المنهج العقلي سلاحاً لهم، لم يكن أمام سعديا إلا التسلح بنفس السلاح، وهو المنهج العقلي الذى تمثله فرقة المعتزلة في ذلك الحين، ولكن سعديا تميز عنهم بأنه لم يفصل بين العقل والوحي ويعتبرهما مجالين منفصلين، بل حاول سعديا التوفيق بينهما ليجمع الطائفة اليهودية على الدليلين اللذين يحتاجهما إثبات الإيمان، وهما الدليل العقلي والنقلي.[1]

هذه كانت فائدة المنهج التوفيقي الذى انتهجه سعديا على الجانب الداخلي، ولكن كانت له فائدة أخرى على الجانب الخارجي فقد احتاج سعديا هذا المنهج ليثبت أن اليهودية ديانة وحى خالية من التحريف، وذلك بسبب التجسيم الذى يزخر به العهد القديم مما عرضه للنقد والهجوم الشديد، مثل ما أثاره عدد من مفكري الإسلام، مثل الجاحظ، من هجوم على التوراة والتلمود للأوصاف الحسية التى وصف بها الرب فيهما، ولهذا السبب على الأخص حاول سعديا إبداع نتاج أدبي جديد يحاول فيه تطهير اليهودية من هذا التجسيم وتقديم مفهوم جديد وصورة أوضح للذات الإلهية.[2] فقد كان الهجوم على أشده في هذا العصر على اليهود باتهامهم أنهم من "المشبهة" (أى أصحاب التجسيم) لما تزخر به كتبهم التراثية من الأوصاف الحسية لله مثل حزنه وبكائه على شتات بنى إسرائيل.

ولكن كان أمام سعديا معضلة أخرى، لكى يحقق النهضة الفكرية الشاملة بين اليهود ويعمل على تثقيفهم وانتشالهم من الجهل، وهي نسيان اللغة العبرية التى تعد من أهم العوامل للإحياء الثقافي بين اليهود، لذلك كانت مهمة سعديا هى محاولة إحياء اللغة العبرية، حيث إنه لاحظ ضياع اللغة العبرية من على ألسنة المتكلمين بها وشيوع اللحن والوقوع في الخطأ وإهمال قواعد اللغة، سواء في الحديث أم في تأليف الشعر، لدرجة أن عبرية العهد القديم أصبحت بالنسبة لهم غامضة غير مفهومة.[3]

---

[1] -عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة. الملحق. صـ١٨١.

[2] - שמעון ראבידוביץ: עיונים במחשבת ישראל . הוצאת ראובן . ירושלים. 1969 . כרך1 . עמ'175.

[3] - سلوي ناظم: المعاجم العبرية. صـ ٢٦-٢٧، وقد ألف سعديا أعماله اللغوية لنفس السبب الذى ألف من أجله المعجميون العرب معاجمهم وأعمالهم اللغوية، وهو شيوع اللحن، وكذلك ليكون عاملاً مساعداً للشعراء.

وهكذا قام سعديا، كرد فعل لهذا، بتأليف الأعمال التى تساعد على إحياء اللغة العبرية وتعليم قواعدها مثل "الأجرون"، وكتبه اللغوية الأخرى التى أشرنا إليها سابقاً، وكذلك تأليف أشعار باللغة العبرية ليتلوها المصلون اليهود في الأعياد والمعابد مثل كتاب "السيدور". فكل هذا ساهم في بناء أساس للنهضة الشعرية الكبرى لليهود في الأندلس.

وهذا التوجه لدراسة اللغة العبرية وإحيائها وإظهار البلاغة الموجودة فيها لم يأت من فراغ بل كان نتيجة لازدهار علم المعاجم والدراسات النحوية والبلاغية في اللغة العربية، والدراسات اللغوية لم تكن تقصد لذاتها، ولكن لخدمة النص القرآني وتفسيره. وكذلك كانت معظم الدراسات اللغوية والبلاغية في أماكن مختلفة من العالم بهدف خدمة الدين والعقيدة والنص الديني.[1]

ومن هنا استطاع سعديا أن يعيد المكانة المفقودة للعهد القديم بعد أن كان في مكانة أقل من النص الشفوي (التلمود)، فكان نمط الكتابة المستخدم في العهد القديم غير معروف لليهود، بل كان نمط التلمود هو النمط الشائع بين كتاب اليهود. فقد كان الأدب الرباني، إن جاز أن يطلق عليه هذا الاسم، قبل سعديا يدور حول النص الشفوي (التلمود) منعزلاً عن التيارات الأدبية العربية، ويركز كل جهوده في مجال الشريعة والتعليق عليها، وكان يستخدم فيه اللغة الآرامية أو لغة المشنا. فقد كان المبدأ الأساسي الذى يحكم الأدب الرباني هو أن القدوة الأدبية والتشريعية والفكرية تكمن في كتب المشنا والتلمود[٢].

ولقد استخدم سعديا اللغة العربية لكتابة مؤلفاته، التى تمثل أجناس أدبية جديدة لعدم قدرة لغة المشنا القاصرة، وكذلك الآرامية والعبرية، على الوفاء بحاجة هذه الأجناس من المفردات والتراكيب. وتمثلت تلك الأجناس الأدبية في علوم أدبية جديدة لم يكن لليهود عهد بها من قبل، مثل تفاسير التوراة والأعمال اللغوية والفلسفية، وقد كان محور هذه العلوم الأدبية المستقاه من الأدب العربي هو العهد القديم، مثلما كان مع القرآن الكريم عند العرب، فقد كانت كل العلوم الأدبية في ذلك الوقت تدور حول النص القرآني من تفاسير ودراسات لغوية ودراسات تختص بقراءته وتشكيله وإحصاء آياته وأسباب نزوله، ثم علوم الشريعة المستنبطة منه وعلوم الحديث، ثم علم الكلام الذى يعمل على الدفاع عن القرآن أمام هجمات الملحدين الذين حاولوا الطعن فيه. ولذلك وافق هذا الترتيب هوى سعديا لأنه يتركز حول النص الديني، فطبق هذا

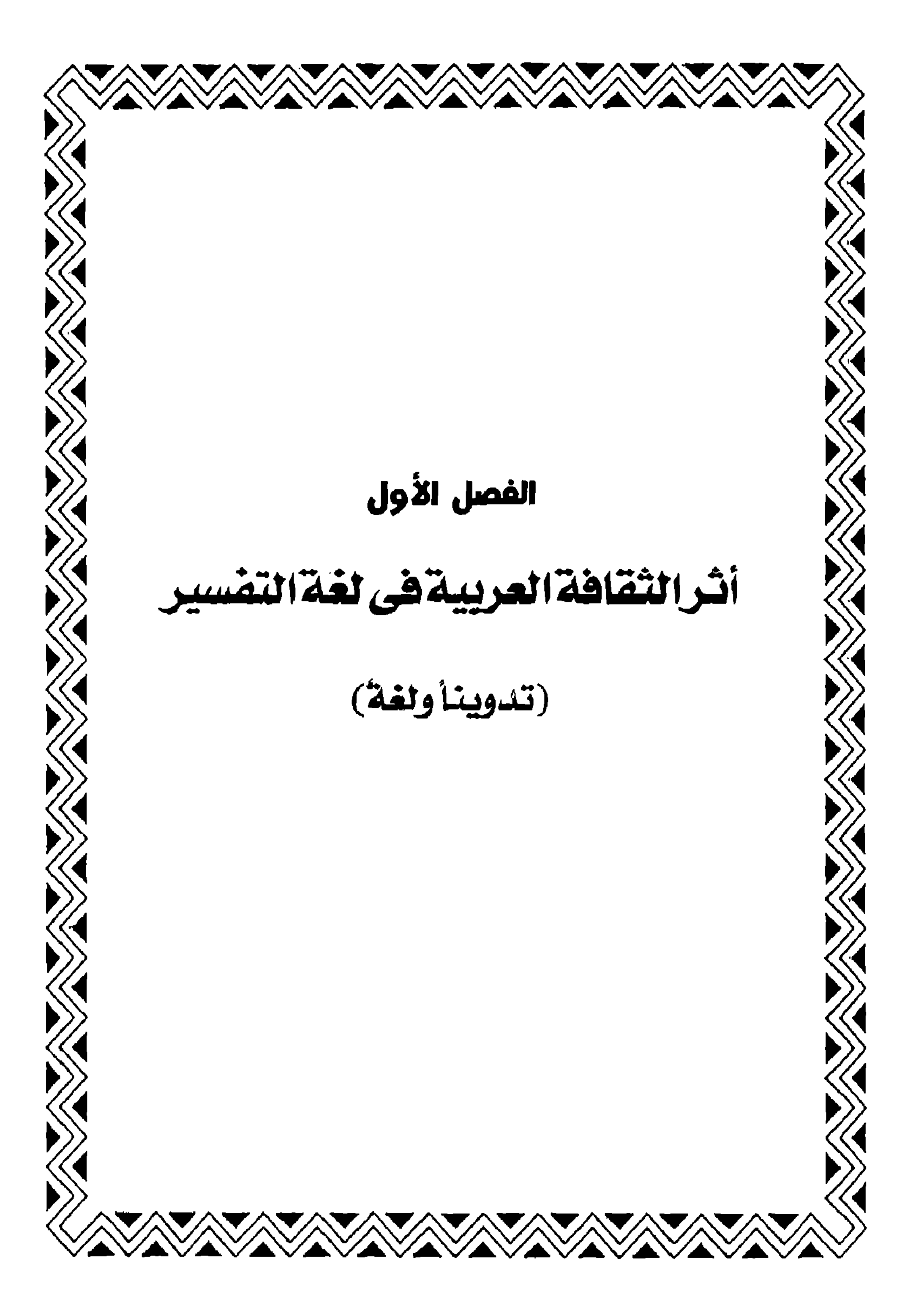
انظر معجم الخليل: العين. تحقيق د/ مهدى المخزومي- ود/ إبراهيم السامرائي. دار الرشيد للنشر. العراق. ١٩٨٠. صـ ٤٧.

1 - سلوى ناظم: المعاجم العبرية. صـ١٨.

2 - רינה דרורי: ראשית המגעים.עמ'٥٥- ٧٩.

وصنع منظومة أدبية جديدة تماماً حول نص العهد القديم ويظهر ذلك من خلال المؤلفات التي أشرنا إليها سابقاً. وكان الهدف الأول والأساسي لسعديا من كل هذا تثقيف الطائفة اليهودية.[1]

[1]- H. Malter.: Saadiya Studies- Jewish Quartly Review- NS 3- 1912-P: 498.



الفصل الأول

أثر الثقافة العربية فى لغة التفسير

(تدويناً ولغةً)

الكتابة العربية اليهودية:

لعل من المدهش لرجل مثل سعديا نادى بالعودة إلى عبرية العهد القديم، وألف كتباً للمساعدة على ذلك مثل معجم "الأجرون"، أن يدون تفسيره باللغة العربية، ويرجع هذا إلى عدة أسباب منها عجز اللغة العبرية عن التعبير عن القضايا المثارة على بساط الفكر الإنساني آنذاك، نظراً لقبوعها وراء جدران المعابد اليهودية سنوات عديدة. فضلاً عن أن العربية كانت في ذلك الوقت لغة الحضارة والتأليف في كل المجالات، واللغة الدارجة على ألسنة معظم اليهود في البلاد العربية التى تم فتحها. وكذلك لأن الكُتاب اليهود في ذلك الوقت كانوا بالتأكيد يرغبون في انتشار أعمالهم الأدبية بين كل طبقات اليهود، وفي نشر الفكر الرباني، من خلال أعمالهم، لمواجهة الفكر القرائي الذى بدأ ينتشر بصورة سريعة بين طبقات اليهود واختار لنفسه من البداية اللغة العربية للكتابة بها.[1]

وقد كتب سعديا تفسيره لسفر التكوين بالكتابة العربية اليهودية[2]، وهى تسمية أطلقها العلماء اليهود على اللغة العربية التى كتب بها اليهود وثائقهم ومخطوطاتهم وأعمالهم الأدبية ومعاملاتهم التجارية في العصر الوسيط، مستخدمين في كتابتها حروفاً عبرية.[3] وقد حفظت لنا الجنيزا القاهرية عدداً هائلاً من الوثائق والمخطوطات المكتوبة بها التى تعود إلى الفترة من القرن التاسع إلى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي[4].

وتحول اليهود للكتابة والحديث باللغة العربية لم يكن أمراً جديداً عليهم ولا صعباً، فقد تحدث اليهود اللغة اليونانية أيام حكم اليونان، وتحدثوا وكتبوا باللغة الآرامية في فترة الغزو الفارسي وواصلت معهم حتى الفتح العربي، خاصة في العراق وسوريا وفلسطين، وسرعان ما حلت اللغة العربية محلها، حيث كان الأمر مجرد تبديل لغة أجنبية بأخرى.[5]

---

[1] –האנציקלופדיה העברית:כ"27.עמ"196.

[2] – وقد اعتبرت الكتابة العربية اليهودية لغة الأدب، بعد أن كانت لغة حديث فقط، مع كتابة سعديا بها. انظر האנציקלופדיה העברית:כ"٢٦.עמ"٦٧٠.

[3] – יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים. הוצאת ספרים. האוניברסיטה העברית.ירושלים.1962. עמ"4. ويري بلاو أن اليهود كتبوا هذه اللغة بالحروف العبرية لا العربية لمنحها طابعاً متميزاً، لتكون حكراً على طوائفهم اليهودية فقط، وكذلك لعدم تمكنهم من ناصية اللغة العربية. المرجع السابق: עמ" ١٣.

[4] – للمزيد : انظر رسالة د/ ليلي أبو المجد. الوثائق اليهودية في مصر في العصر الوسيط (الجينزا القاهرية). رسالة دكتوراه. كلية الآداب جامعة عين شمس. إشراف د/ نازك عبد الفتاح.١٩٨٧.

[5] – HALKIN: Judeo Arabic Literature. Philadelphia- iii- 1949- P: 790 A.S.

ولكن لم تحظ العربية بنفس المكانة التى حظيت بها الآرامية، حيث كانت الصلوات تتلي في المعابد اليهودية بالترجمات الآرامية للتوراة، ويرجع ذلك إلى أن هناك أجزاء مهمة من العهد القديم والتلمود كتبت بالآرامية .

وقد أطلق يهوشع بلاو على اللغة العربية، التي استخدمها اليهود في كتـابتهم أثنـاء وجودهم في البلاد العربية خلال العصر الوسيط، اسم العربية الوسـيطة "Middle Arabic" وعرفها بأنها اللغة التي نشأت بين الطبقات الدنيا إبان الفتح العربي في القرن السابع الميلادي، وتكونت من اللهجات المستخدمة لدى الطبقات الدنيا في المناطق التي فتحها العرب، ثم أخذت تنتشر بين اليهود الذين يمثلون الطبقات العليا.[1] وهذه التسمية التي أطلقهـا بـلاو "العربيـة الوسيطة " وفي العبرية " הערבית הבינונית" هي اسم عام لهذه اللغة، أما "العربية اليهوديـة" فهو الاسم الخاص لها أو الاسم العملي، لأن بلاو يرى أن "العربية الوسيطة" هو وصف للغـة التي كتب بها اليهود في العصور الوسطي، واللغة التي استخدمها بعـض المـسلمين أيـضاً. وأطلق عليها وسيطة لأنها من وجهة نظره تحتل مرتبة متوسطة، لأنها لغة لم تلتـزم كليـة بقواعد اللغة العربية الفصحى، وفي نفس الوقت لم تنحدر إلى مستوى العامية، لذلك كانت في مرتبة وسطى.[2]

ولقد حاول اليهود في تلك الفترة الكتابة بلغة عربية فصحى ملتزمة بقواعـد النحـو العربي، ولكنهم وقعوا في الكثير من الأخطاء الصرفية والنحوية[3]، ومن ثم استأثرت تلك اللغة بمجموعة من السمات الأسلوبية الخاصة سواء على الجانب الصوتي أم الصرفي أم النحـوي. يقول يوهان فك في هذا الإطار " تميزت تلك اللغة بأن لها سمات وخـصائص فـي المـادة الصوتية وصوغ القوالب وتركيب الجمل والقواعد النحوية والثروة اللفظية وطرائق التعبيـر، فمثلاً مادتها الصوتية تسير إلى طابع معين من التيسير والتسهيل ويتعلق بهذا حذف الهمز".[4]

ولذلك يري بلاو أنها لغة متوسطة المستوى لم يراع فيها لا قواعد النحو ولا الصرف على نحو دقيق.[5] ويمكن الرد على رأى بلاو بأن هذه اللغة لم ترق إلـى مـستوى العربيـة

وقد بدأت العربية تحل محل الأرامية عند اليهود منذ القرن الـثامن الميلادي. זאב חומסקי: הלשון העברית בדרכי התפתחותה. עמ' ١٩٩.

[1]- Joshu Blau: The Emergence and Linguistic Back ground of Judeo Arabic- Oxford University Press- 1965-P: 20.

[2] – יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים. עמ'5 - 6، وكذلك لأنها اختصت بالعـصر الوسيط دون غيره.

[3] – יהושע בלאו: על מעמדן של העברית ושל הערבית בין היהודים דוברי ערבית במאות הראשונות של האסלאם. לשוננו. 26 .1962 . עמ'284 -283 .

[4] – يوهان فك: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. ترجمه وعلق عليه د/ رمضان عبد التواب . مكتبة الخانجي. مصر.١٩٨٠. صـ ١١١.

[5] – יהושע בלאו: העברית המשוערבת והשפעת הערבית הבנונית . מחקרים בלשון האוניברסיטה העברית. הר הצופים. ירושלים. ١٩٨٥. עמ' ٢٤٣- ٢٤٧.

الفصحى ولم تنحدر إلى مستوى العامية، مما جعلها تشذ عن إطار اللغة العربية السليمة. وذلك يرجع إلى أثر اللهجات العربية المختلفة في الأعمال التي كتبت باللغة العربية اليهودية،[1] وإلى اختلاف الكُتاب اليهود في مدى تمكنهم من اللغة العربية واختلاف مصادر ثقافتهم، بل إن الكاتب الواحد كان مستوى اللغة العربية يتغير عنده من عمل لآخر وفق تطور مستواه واكتسابه لبعض مهارات اللغة العربية. لذلك تميزت الكتابة العربية اليهودية بالفردية، مما يجعل من الصعب استنتاج ظاهرة لغوية موحدة في كل الأعمال المكتوبة بالعربية اليهودية.[2]

اختلفت العربية اليهودية ، كما ذُكر آنفاً، عن العربية الفصحي، بعدد من الظواهر اللغوية المتعلق بعضها بقواعد الكتابة، والأصوات، وبعضها الآخر بالنحو والصرف، كما أنها تميزت بسمات أسلوبية خاصة بها، هذا إلى جانب التأثير المعجمي، لذلك يري يوهان فك أن النصوص العربية اليهودية والنصرانية تعين على دراسات اللهجات الشعبية الحديثة.[3]

ويمكننا أن نحدد ملامح تأثير الثقافة العربية الإسلامية في لغة التفسير من خلال الظواهر الآتية:

أولاً: الظواهر الكتابية

أ- الكتابة الصوتية للحروف العربية بالحروف العبرية:

نظراً لافتقاد الأبجدية العبرية إلى بعض الأصوات الموجودة في الأبجدية العربية، فقد استخدم سعديا الحرف العبري للدلالة أو التعبير عن أكثر من صوت عربي، وذلك من خلال إضافة بعض النقاط والعلامات إلى الحرف نفسه، فعلى سبيل المثال استخدم الحرف (ת) رمزاً كتابيا لحرف التاء وهذا هو الأصل، كما استخدمه كرمز كتابي للتعبير عن الثاء، وذلك بوضع شرطة رأسية فوق الحرف ليكون هكذا (ת') . وفيما يلي الأبجدية التى استخدمها سعديا في التفسير:

حرف الألف = א

حرف الباء= ב

حرف التاء=ת

حرف الثاء يكتبه " ת' "

حرف الجيم يكتبه " ג' "

حرف الحاء=ח

---

[1] - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים. עמ' ١٢.

[2] -المرجع السابق: עמ'17.

[3] - يوهان فك: العربية دراسات في اللغة واللهجات. صـ١١٨.

حرف الخاء يكتبه "כ'- ך'"

حرف الدال=ד

حرف الذال يكتبه "ד' "

حرف الراء=ר

حرف الزاى=ז

حرف السين=ס

حرف الشين=ש

حرف الصاد=צ- ץ

حرف الضاد يكتبه "צ'- ץ'"

حرف الطاء=ט

حرف الظاء يكتبه " ט' "

حرف العين=ע

حرف الغين يكتبه "ג' "

حرف الفاء=פ- ף

حرف القاف=ק

حرف الكاف=כ- ך

حرف اللام= ל

حرف الميم=מ- ם

حرف النون=נ- ן

حرف الهاء=ה

حرف الواو=ו

حرف الياء= י

تاء التأنيث النهائية يكتبها "ה̈ "

الهمزة يكتبها إما ألف "א" أو ياء "י "

الألف المنونة (اً) يكتبها بتكرار حرف الألف "אא"

ألف المد (آ) يكتبها بتكرار حرف الألف "אא"

ولكن تجدر الإشارة إلى أن هذه الأبجدية لم تكن موحدة بين كل الكُتاب اليهود، فقد كانت تختلف من كاتب لآخر، فمثلاً حرف الغين كان يكتب أحياناً جيم (ג) وأحياناً أخرى جيم وفوقها شرطة (ג')، والشين تكتب بكتابة حرف السين وفوقه ثلاث نقاط.[1]

ب-استخدام الياء كرمز كتابي بدلاً من الألف والعكس:

شاع عند سعديا في العديد من المواضع، كتابة حرف الياء الذي يأتي في نهاية الكلمة ألفاً [2]، والألف في نهاية الكلمة حركة فتكتب إما ألفاً أو هاء أو ياء أو تحذف، ومن أمثلة هذه الظاهرة عند سعديا:

הכד'י = هكذا	"التفسير	صـ٤٤"
כד'י = كذا	"	صـ٦٤
אבתדי = ابتدأ	"	صـ٧٦
אתכי = اتكأ	"	صـ١٠٦
נגזי = نجزأ	"	صـ٥٦

وهى ظاهرة تميزت بها أيضاً قبائل تميم، حيث كانت تميل إلى تحويل الألف النهائية إلى ياء.[3] ولكن القبائل الحجازية لا تميل إلى ذلك، بل تجنح إلى الفتح[4].

ولكن سعديا هنا يكتب هذه الكلمات وفقاً لطريقة نطقها، والدليل أننا نجده يكتب حرف الجر "إلى" بالألف لا بالياء أى يكتب كما ينطق صوتياً ، وهى ظاهرة مطّردة في الكتابة العربية اليهودية[5]، مثل:

אלא = إلى	" التفسير	صـ٥٧"

ج- الإعراب:

استخدم سعديا حروف المد واللين (الألف، الواو، الياء) للتعبير عن الحركات،

---

[1] - יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית.עמ'46- 47.

[2] - وهى ظاهرة اختصت بها الكتابات العربية اليهودية اليمنية. יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית.עמ'25.

[3] - أحمد علم الدين الجندي: اللهجات العربية في التراث. الدار العربية للكتاب. ١٩٨٣. القسم الأول. صـ ٢٧٧.

[4] - المرجع السابق: صـ ٢٧٩.

[5] - יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית.עמ'25.

فأصبحت الألف تستخدم بديلاً عن الفتحة والياء بدلاً عن الكسرة والـواو بـدلاً عـن الضمة[1]، ومن أمثلة ذلك:

- אלגליצ'א = الغليظَ " التفسير صـ٤٤"

- איאתא ואוקאתא= آياتاً وأوقاتاً "التفسير صـ٣٦"

ولكن عندما يكون الإعراب في اللغة العربية بالحروف، كما في حالة المثنى والجمـع المذكر السالم، يكون من السهل على سعديا ضبط الكلمات إعرابيا، مثل:

- אד'א חצל לנא אן אלחאשיתין מכ'לוקתאן "التفسير صـ٢٧"

- إذا حصل لنا أن الحاشيتين مخلوقتان

د- التشكيل:

يلاحظ من خلال مطالعة تفسير سعديا لسفر التكوين أنه استخدم حروف المد واللـين لرسم حركات (الفتح والضم والكسر) إذا احتاج إلى ذلك في ضبط نطـق بعـض الكلمـات، ويشرح ابن جني ذلك بقوله: "اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللـين، وهـي الألـف والياء والواو، فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث وهـي الفتحـة والكـسرة والضمة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو. وقد كان متقـدمو النحويين يسمون الفتحـة الألـف الـصغيرة والكـسرة اليـاء الـصغيرة والـضمة الـواو الصغيرة...ويدلك على أن الحركات أبعاض لهذه الحروف، وأنك متى أشبعت واحـدة مـنهن حدث بعدها الحرف الذى هى بعضه وذلك نحو فتحة عين "عمر" فإنك إن اشبعتها حدثت بعدها ألف فقلت عامر وكذلك ضمة عين عمر فتقول عومر[2].

فمثلاً استخدم سعديا الألف للتعبير عن الفتحة الطويلة:

גאיאה" = غايَة "التفسير صـ ٣"

ישתבאהאן = يشتَبِهان " صـ١٤٥

واستخدم حرف الواو للتعبير عن حركة الضم الطويلة والقصيرة مثل:

לוגודנה = لوجُدنا التفسير صـ١٧

מאלכום = مالكُم " صـ١٧

יסכון = يسكُن " صـ٢٣

---

[1] - فقد كان هذا من ضمن آثار اللغة العبرية على الكتابة العربية اليهودية، التعبير بحروف اللين عن الحركات الطويلة على الأخص، للمزيد انظـر : Raphael Kutscher: A History of the Hebrew Language The Magnes Press. The Hebrew University.Jerusalem.E.J.Brill.Leiden.1982. P: 177.

[2] - ابن جنى: سر صناعة الإعراب. دراسة وتحقيق/ حسن هنداوي. دار القلم. دمـشق. ١٩٨٥. ط١. ج١. صـ ١٧، ١٨.

אלמובאחה = المُباحة " صـــ٢٣

כותבה - كُتُبه " صـــ٢٣

إلا أن هذه القاعدة لم تكن مطردة عنده، فنجده في أمثلة كثيرة أخرى لا يعبـــر عـــن الحركة بأى رمز كتابي، بل يهملها، ومن أمثلة ذلك في الألف والفتحة:

אלאחכם = الأحكام "التفسير صـــ٧ "

אלבקון = الباقون " صـــ١٦

אלכלאת = الخالات " صـــ٦٨

ספר= سافر " صـــ١٣٢

אנסן = إنسان " صـــ١٧"

אלסמואת = السماوات " صـــ٢٧

פאסטפהם = فاصطفاهم " صـــ١٨

אלעלמין = العالمين " صـــ٥٢

ת'לת'ה= ثلاثة " صـــ١٦

ومن أمثلة ذلك في الياء والكسرة:

מואלד = مواليد " صـــ١١

ومن أمثلة ذلك في الواو والضمة:

מוג'דה" = موجودة " صـــ١٦

ولعل هذا يرجع إلى أن الحفاظ على الحركات الطويلة في الكلمات كان قاعـــدة غيـــر ثابتة في الكتابة العربية اليهودية، حيث أحياناً يتم إثباتها مثل وضـــع حـــرف الـــواو للتعبيرعن الضمة، وأحياناً يتم إهمالها.[1]

هـــ- تسهيل الهمز:

شاع في كتابة سعديا تسهيل الهمز، وقد وجدت هذه الظاهرة صداها في بعض قبائـــل "الحجاز". ففي حين اهتمت قبيلة تميم بتحقيق الهمز، مال بعض القريشيون إلى التخلص مـــن الهمزة بحذفها أو تسهيلها أو قلبها إلى حرف مد، كما روى أيضاً أن تميمْ والحْجـــازْ يقلبـــون الهمزة الساكنة إلى صوت لين من جنس حركة ما قبلها، فيقولون في "رأس – بئـــر – لـــؤم" "راس– بير– لوم". وقد مالت كل اللغات السامية إلى التخلص منها في النطـــق.[2] وأصـــبحت

---

[1] – יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית.עמ"19 - 21 -59 -60.

[2] – إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية. مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٧٣. ط٤. صـــ ٧٥، ٧٧.

ظاهرة عامة في كل الأعمال التى كتبت باللغة العربية اليهودية[1]. وهذا التسهيل عند سعديا كان له بعض المواضع وهى:

١-في أول الكلمة:

يثبت سعديا دائماً الهمز في أول الكلمة ويسقطها في حالات محدودة جداء متأثراً في الأغلب بطريقة نطق هذه الكلمات في لغة الحياة اليومية[2]، مثل:

ולאדה = أولاده التفسير صـ٥٨
כואתהם = أخواتهم " صـ ١٣٣
חאט= أحاط " صـ٢٩

٢-في وسط الكلمة :

يقلب سعديا الهمزة الساكنة إلى صوت لين من جنس حركة ما قبلها. وذلك على النحو التالي:

- كان في الغالب يقلب الهمزة إلي ياء مثل:

שראיעה = شرائعه التفسير صـ٤
אלראיחה̈ = الرائحة " صـ٣
חיניד' = حينئذ " صـ٤

-وفي بعض المواضع القليلة يعبر عنها بالألف مثل:

לאאם = لائم التفسير صـ١٩
אלנאבה̈ = النائبة " صـ١٩
גאאת = جاءت " صـ ١٧

-ويثبتها بالواو عندما تكون منبورة على الواو مثل:

יודי = يؤدى التفسير صـ٧
מוכר= مؤخر " صـ٥

-ولكن أحياناً كثيرة يسقطها ولا يعبر عنها بأى رمز كتابي مثل:

אלכ'ט'יה̈= الخطيئة التفسير صـ٣
אלמשיה̈ = المشيئة " صـ٣١
אלדנאה= الدناءة " صـ٨٥

---

[1] - יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית.עמ'27- 34.

[2] - هذا يعد من سمات اللهجات العامية، والدليل ما نشهده حالياً من تخفيف للهمزات في أول الكلمة. كما شاع هذا الأمر في اللهجة العربية المصرية بشكل واضح. انظر: النصوص التى أوردها د. أحمد مختار عمر في كتابه: تاريخ اللغة العربية في مصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٧٠. صـ٨٥، ٨٦.

٣- في آخر الكلمة:

أما في آخر الكلمة فدائماً ما تسقط الهمزة عند سعديا مثل:

אלגז= الجزء التفسير صـ ٣

אלעלמא = العلماء " صـ٣

אלצ'ו = الضوء " صـ٣

-أو يكتبها في نهاية الكلمة على حسب نطقها في بيئته، مثل:

אלהוי = الهواء " صـ٣٠

אלאסתוי= الاستواء " صـ٢٩

אלצחרי- الصحراء " صـ٤٦

אלעשי- العشاء " صـ٤٢

אלשתי =الشتاء " صـ٤٥

و- رسم حرف العلة:

يكتب سعديا حرف العلة الأخير في الفعل على حسب نطقه، فإذا كان ينطق ألفاً يكتبه ألفاً، وإذا كان ينطق ياء يكتبه ياء. وهي قاعدة ثابتة عنده فيقول:

ארא = أرى التفسير صـ٣

יכ'פא = يخفي " صـ٧

תנתהי = تنتهي " صـ٣٦

ح- كتابة تاء التأنيث النهائية:

ذكرنا فيما سبق أن سعديا عوض عن تاء التأنيث النهائية (ة) بحرف الهاء العبري واضعاً فوقه نقطتين (ה̈)، ولكنه في بعض الأحيان كان يكتبها ت= ת ، أو أ= א.

ومن أمثلة كتابتها بالتاء:

אלצלאת- الصلاة التفسير صـ٣٢ "وزدنا في هذه الأيام في فصول الصلات"

אדאת = أداة " صـ٥٤ "وكيف يكون اصلاح ادات الفلاحة"

חיות- حياة " صـ١١٦ "لأن نبوخذ نصر مات في حيوت صدقياهو"

ونلاحظ هنا أن سعديا أتى بها بالتاء، وهي في حالة الإضافة فقط.

وقد روى أن من القبائل العربية من كانوا يقفون على التاء المربوطة بالتاء، مثل أولئك الذين سُمع عنهم من قال "يا أهل سورة البقرت" فأجابه آخر "ما أحفظ منها أيت" فليس

هذا إلا احتفاظ بالأصل في ظاهرة التأنيث، كما أن هذا شاع في اللغة العربية في مصر كـأثر للهجات مثل سنت بدلاً من سنة وابنت بدلاً من ابنة.[1]

ومن أمثلة كتابتها بالألف عند سعديا:

אלסרקא = السرقة التفسير صـ٧١"قلنا هذه كمعرفة الإنسان بالسرقا والزنا"

אלאגד'יא= الأغذية " صـ٣٤ "وأما الأدوية فإنما خلقها لتستنظف الأغذيا"

אדויא= أدوية " صـ٥٤ "حتى يصيد بعضه بعض والصلاحه منه الألوان لغذائة وأدويا لشفائه"

ونلاحظ هنا أن سعديا أتى بها بالألف في حالة الإطلاق.

وهذا يرجع إلى عدم وجود قاعدة ثابتة في كتابتها في الكتابة العربية اليهودية، حيث شاع كلا الأمرين فيها من كتابتها بالألف والتاء.[2]

ط-التأثر بكتابة الألفاظ كما في المصحف الشريف:

من الظواهر المثيرة للاهتمام عند سعديا كتابته بعض الألفاظ، أحياناً، على غرار كتابتها في رسم المصحف.

والمراد برسم المصحف ما كتبه الصحابة (زيد بن حارثة ومن معه) من الكلمات القرآنية في المصحف العثماني على هيئة مخصوصة ، وينحصر أمر هذا الرسم في ست قواعد، وهي الحذف والزيادة والهمز والبدل والوصل والفصل وما فيه قراءتان فكتب على إحداهما. ومن أمثلة ذلك حذف الألف في مثل " بسم الله "، "إنسن "، "السموات"، وحذف ألف المد في صيغ الجمع مثل "العلمين"، كما كتبوا بالواو هذه الثمانية كلمات "الصلوة، الزكوة، الحيوة، الربوا، النجوة، الغدوة، مشكوة، منوة".[3]

وهناك كلمات كان سعديا يكتبها كما تكتب في المصحف الشريف مثل:

אלצלוה = الصلاة التفسير صـ١٤ "الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة"[4]

---

[1] - إبراهيم أنيس: اللهجات العربية. صـ ١٣٧، أحمد مختار عمر. تاريخ اللغة العربية في مصر. صـ ١٤٦.

[2] - יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית.עמ'35 -44.

[3] - محمد طاهر عبد القادر: تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه. مصطفى البابي الحلبي.ط١. صـ ٩٣، ٩٤، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥.

[4] - سورة البقرة: الآية ٢.

אלזכוה"= الزكاة " صـ١٣ "وأقيموا الصلوٰة وءاتوا الزكوٰة"[1]

חיוה"= حياة " صـ٢٢ "فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى في الحيوٰة الدنيا"[2]

وهذا ما كان متبعاً في كتابة هذه الكلمات في القرآن الكريم، وقد قال ابن جني في هذا الصدد: "وأما ألف التفخيم فهي التى تجدها بين الألف وبين الواو نحو قولهم سلام عليك وقام زيد" وعلى هذا كتبوا الصلوة والزكوة والحيوة بالواو. وحكي ابن جني عن قطرب: "أن أهل اليمن يقولون الحيوة فهذه الواو بدل من ألف حياة وليست بلام الفعل من حيوت، وكذلك يفعل أهل اليمن بكل ألف منقلبة عن واو كالصلوة والزكوة ويظهر أن هذا النوع من إمالة الفتحة إلى الضمة كان موجوداً في الحجاز. وقد كتبت هذه الكلمات في المصحف بالواو والذين كتبوه من قريش. ويرجح أنهم توهموا أنها من شدة التفخيم واو وكان هذا النطق موجودا أيام النبي (صلى الله عليه وسلم)". ومن المعروف أيضاً أن الكتابة العربية قد أخذت من النبطية التى كانت تكتب فيها هذه الكلمات بالواو- وكذلك في الكتابات العربية الجنوبية.[3]

ونلاحظ أن سعديا لم يكتب الألف التى توضع فوق الكلمة في المصحف الشريف لتنطق الكلمة صحيحة، ولكن هذا يرجع إلى اختفاء كل العلامات التى توضع فوق أو تحت الكلمات عنده.

كما يكتب سعديا بعض التراكيب مثلما تكتب في القرآن عند إدماج الألف والياء في حرف واحد، مثل قوله تعالى:" فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا ..."[4] وكذلك " فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ"[5]

فيقول سعديا:

- אעלמכאה = اعلمك اياه التفسير صـ٧٩
- אריכאה = اريك اياه " صـ ١١٣
- יביעניהא = يبعيني اياه " صـ١٤٥

وقد كانت ظاهرة إدماج الحروف من الظواهر الشائعة في الكتابة العربية اليهودية فمثلاً تعبير مثل "إن شاء الله" كان من المفترض أن يكتب هكذا (אן שא אללה) ولكنه في أحيان كثيرة كان يكتب (אן שללה) أو (אן שאללה)، و"قلي" بدلاً من "قال لي" و"حصلي

1 - سورة البقرة :الآية ٤٣.

2 - سورة البقرة :الآية ٨٥.

3 - أحمد علم الدين الجندي: اللهجات العربية في التراث. ١/ ٢٨٣.

4 - سورة الأحزاب: الآية ٣٧.

5 - سورة الأنبياء:الآية ٧٩.

الخير" بدلاً من "حصل لي الخير".[1] ولعله تأثر باللهجة المصرية آنذاك، فقد عاش سعديا فترة من حياته في مصر، حيث شاعت هذه الظاهرة في بعض الكتابات المصرية في القرن الرابع الهجري[2]. كما أن حذف الهمز هنا يعرف بلخلخانية الشحر وعُمان حيث يقولون ماشاالله في ما شاء الله وإنشاالله في إن شاء الله.

ى- التصحيف:

هناك خلط فيما بين التحريف والتصحيف، فالتحريف هو تغيير شكل الحروف المتشابهة الرسم، كالدال والراء والدال واللام والنون والزاي والميم والقاف. أما التصحيف فهو تغيير نقط الحروف المماثلة في الشكل كالباء والتاء والثاء والجيم والحاء والخاء والدال والذال والسين والشين والصاد والضاد والطاء والظاء، وقد يكون التصحيف أو التحريف ناتجاً عن خطأ في السماع لا عن خطأ في القراءة.[3]

لذلك لعب التصحيف دوراً كبيراً في تشويه اللغة العربية ولم تسلم منه القراءات القرآنية، فقد سجل السيوطي تصحيفات وقعت لأشهر المعاجم العربية الموثقة مثل زخرب وزحرب وصحته بالخاء والحاء تصحيف.[4]

وقد وقع التصحيف عند سعديا لأنه عبر عن بعض الحروف العربية، التى لم يجد لها مقابلاً في العبرية، بوضع شرطة أو نقطة على أقرب حرف له، فكانت تسقط في الكتابة هذه الشرطة أو النقطة، مثل تدوين حرف الخاء حاء:

אלתלחיץ = التلخيص التفسير صـ٢١

יחלדנה= يخلدنا " صـ٢٣

אלחריף= الخريف " صـ١٠٥

وتدوين حرف الضاد صادا لسقوط الشرطة التى يضعها فوق الصاد للتعبير عن الضاد:

קבצא = قبضا " التفسير صـ١٣١"

وتدوين حرف الخاء كاف لسقوط الشرطة التى يضعها فوق الكاف للتعبير عن الخاء، حيث إن حرف الكاف في العبرية له نطقان فينطق خاء حينما لا يكون مشدداً وكافا حين يكون مشدداً

כליק = خليق التفسير صـ١٣٥

---

[1] - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ"ס٥٣- ١٧١.

[2] - مثل النصوص التى أوردها د. أحمد مختار عمر في كتابه تاريخ اللغة العربية في مصر. مثل: كل من (كلمن) من من (منمن) يبيعوا لي (يبيعوني) صـ ٨٥، ٨٦.

[3] - رمضان عبد التواب: فصول في فقه العربية. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط٣. ١٩٨٧. صـ ٨٨، ٨٩.

[4] -أحمد علم الدين الجندى: اللهجات العربية. ١/ ٣٥٩.

وكذلك الغين والجيم لاشتراكهما في حرف الجيم للتعبير عنهما مع وضع شرطة فوقه للتعبير عن الجيم

יגתר = يجتر التفسير صـــ ٤٧

אלגפאר= الجفار " صـــ ١٦٠

وكذلك الظاء والطاء

אטלאף = أظلاف " صـــ ٤٧

التعبير عن التشديد:

عبر سعديا عن التشديد بتكرار الحرف المشدد، وهذا يعد أمرا قليل الاستخدام في العربية اليهودية، حيث كانت أحياناً تسقطه تماماً مما يشوش معنى الكلمة، ولكنها كانت أحياناً قليلة تعبر عنه بتكرار الحرف[1]، ومثله عند سعديا:-

מייזהא = ميّزها التفسير صـــ ٥

יביין = يبيّن " صـــ ١٤

ברהננא = برهنّا " صـــ ٢١

בינגאהא = بيّناها " صـــ ٢١"

-وكذلك في نهاية الكلمة:

מולאיי = مولايّ التفسير صـــ ١٥٣

ידיי = يديّ " صـــ ١٢٩

אלמעדיין= المعديّن " صـــ ١٤٢

-ولكن سعديا كان يهمل أحد الحرفين المكررين في بعض الكلمات، مثل:

אשתקנא= اشتققنا التفسير صـــ ٢٨

צ'מנא = ضممنا " صـــ ٣٦

[1] -יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית,עמ'47- 48.

ثانياً: الظواهر الصوتية

ويعرض هذا الجزء الظواهر الصوتية التي تعكس مدى تأثر سعديا ببعض الظواهر الصوتية في اللهجات العربية، نحو:

الإبدال:

- الابدال بين الياء والواو:

وهي ظاهرة صوتية نلمحها عند بعض القبائل العربية، يطلق عليها المعاقبة الحجازية. ويفسرها علماء اللغة بقولهم إن الواو في مثل صوام ينطق بها ياء عند الحجازيين، فكان الحجازيون يقولون:- "صيام ، نيام، صياغ، قياد" بدلاً من "صوام، نوام، صواغ، قواد"[1]، في حين أن غيرهم من البدو كانوا يميلون إلى الضم. فكلمة "حيث" رويت في صورة أخرى هي "حوث" ونسبت هذه الصورة الأخيرة لقبيلة طيء وقيل تميم، وكلاهما من القبائل البدوية التي آثرت الضم في كثير من الصيغ.[2] وقد وجدت هذه الظاهرة آثارها عند سعديا مثل:-

אליסור = اليسير　　　　التفسير　صـ٣

קצור= قصير　　　　"　صـ٩٧ (وربما تأثر هنا باللغة العبرية)

מותא= ميتاً　"لكنا لما شاهدناه وقتاً حياً وأخرى موتاً"　التفسير صـ٢٢

الإبدال بين الصوامت الساكنة:

وهذا يقع كثيراً في اللهجات العربية وعند سعديا لتقارب الحروف في المخرج أو في الصفة.[3]

أ- الإبدال بين الصوامت الساكنة ذات المخرج الواحد مثل:-

-الزاي والصاد:- حيث إنهما من فئة الأصوات ذات المخرج اللثوي الأسناني ومخرجهما ينحصر بين أول اللسان (بما فيه طرفه) والثنايا العليا (بما فيها أصولها)[4]. وكان شائعاً في قبيلة طيء ظاهرة إشمام الصاد الزاي وهو نطق الصاد زايا، كما كانوا يقولون الزقر بتفخيم الزاي بدلاً من الصقر.[5]

ويقول سعديا كذلك : אלמלאזקה"= الملاصقة　　　التفسير　صـ٧٩

---

[1] -إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية.صـ ٩٢.

[2] - المرجع السابق: صـ ٩٣.

[3] - صفة الصوت: إما أن يكون مهموساً أو مجهوراً، وإما أن يكون مفخماً أو مرققاً، وإما أن يكون احتكاكيا أو انفجاريا.

[4] - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. مكتبة الأنجلو المصرية. ط٦. ١٩٨٤.

[5] - إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية. صـ ٧٤، ٧٥.

-الدال والضاد: فكلاهما صوت لثوي أسناني، والدال صوت مجهور، والضاد كما تنطق الآن لا تختلف عن الدال في شيء سوى أن الضاد أحد أصوات الإطباق،[1]، والتبادل بينهما أمر شائع في الكتابة العربية اليهودية.[2]ومثله عند سعديا:

ندر = חצ'ר التفسير صـ١٩

ب- الإبدال بين الصوامت الساكنة المتقاربة المخارج:-

- الدال والذال: حيث إن حرف الدال حرف لثوي أسناني، والذال أسناني رخو مجهور[3]، وقد ورد في كثير من اللهجات العربية الخلط بين الدال والذال فهما حرفان متناظران الأول منهما شديد والثاني نظيره الرخو مثل ذهب- دهب، وذكر- ودكر.[4] وقد شاعت هذه الظاهرة في الكتابة العربية اليهودية[5]، ولكن تجدر الإشارة إلى أن سعديا يكتبها في أحيان كثيرة حرف الذال بكتابة حرف الدال ووضع نقطة فوقه، كما أشرنا إلى ذلك في أبجديته، ولكنه كذلك أحياناً ما يقع الخلط عنده بينهما، مثل:

אמתד'אד = امتداد التفسير صـ ٥٨

דלילה= ذليلة " صـ٢٤

דכרת = ذكرت " صـ١٢٢

ינפד = ينفذ " صـ١٤٥

-التاء والثاء:- فالتاء صوت لثوي أسناني شديد مهموس، والثاء صوت أسناني مهموس[6]، لذلك كان من الشائع الخلط بينهما في اللهجات العربية مثل لهجة عرب خيبر[7]، ويتضح ذلك عند سعديا في كتابته لبعض الألفاظ المشتملة على حرفي التاء والثاء، حيث إنه أحياناً يكتب الثاء كما سبق وأشرنا في أبجديته برسم حرف التاء ووضع شرطة فوقه، وأحياناً أخرى يحدث الخلط بينهما، كما أن هذا الخلط من الممكن أن يكون نتيجة للتصحيف[8]، مثل:

---

[1] - إبراهيم أنيس :- الأصوات اللغوية .صـ ٤٨.

[2] - יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית.עמ'35.

[3] - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. صـ ٤٧.

[4] - إبراهيم أنيس: في اللهجات العربية. صـ ١٠١، كما أن د. أحمد مختار عمر يري أن هذا من أثر اللغة الآرامية على اللهجات العربية. انظر: تاريخ اللغة العربية في مصر. صـ ١٣٢.

[5] - יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית.עמ'36.

[6] - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. صـ ٤٧، ٦١.

[7] - أحمد مختار عمر. تاريخ اللغة العربية في مصر. صـ ١٣١.

[8] - أو ربما من أثر اللغة الآرامية التي كانت تستخدم التاء بدلاً من الثاء، فكلمة ثور في العربية تقابل في الآرامية تورا.

חית- حيث	التفسير	صـ٣٨
ילהת- يلهث	"	صـ٤٨
תלתין = ثلاثين	"	صـ٨٠
תעבאן- ثعبان	"	صـ٣٥

-الضاد والظاء: فالضاد صوت لثوي أسناني كان قديماً بين الشدة والرخاوة والآن من الأصوات الشديدة المجهورة، والظاء صوت أسناني مجهور.[1]

ويقول الفراء إن أهل الحجاز وطيء يقولون فاظت نفسه بدلاً من فاضت نفسه، وقضاعة وتميم وقيس يقولون فاضت نفسه مثل فاضت دمعته. وقال أبو زيد وأبو عبيدة: فاظت نفسه بالظاء لغة قيس وبالضاد لغة تميم. ويبدو أن "الضاد" تنتمى إلى بيئة تميم البدوية وأن "الظاء" تنتمي لبعض من قيس ممن تأثروا بالبيئة الحجازية، أو لأهل الحجاز أنفسهم.[2] كما أن نطق الضاد ظاء شائع في لهجات العراق كما ينطق بها الآن في الخليج.

ومن أمثلة هذه الظاهرة عند سعديا:

ט'רוב = ضروب	التفسير	صـ٣٣
פט'ה = فضة	"	صـ ١٥٠
ט'מן = ضمن	"	صـ٣٥
יט'ם = يضم	"	صـ٩٩

-الكاف والجيم: فالكاف صوت طبقي شديد مهموس، أما الجيم فصوت غاري. ويروى أن بعض القبائل كانت تنطق الجيم (dj) جيما (g) كما في نطق عامية القاهرة، كما أنه توجد بعض الآثار اللغوية التى تشير إلى الخلط بين صوت (القاف والكاف والجيم) ونصوا على أنها لغة سائرة في اليمن، فجمل يقولون فيها أحياناً كمل، وركل في رجل وركب في رجب. وعلى الأرجح في هذه الكلمات إن النطق الأصلي موجود وهو الجيم السامية. ولكن النحويين كتبوا كافاً لعدم الإشارة للنطق الصحيح، كما أنه من المحتمل أنهم كتبوها بالجاف الفارسية (گ) ثم ضاعت الشرطة من الرمز بفعل النساخ. وبهذه الطريقة يمكن تفسير القراءة المروية "حتى يلك الكمل في سم الخياط" بدلاً من "حتى يلج الجمل في سم الخياط" [3].

---

[1] – إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. صـ ٤٨، ٤٩.

[2] – إبراهيم أنيس: في اللهجات. صـ ١٠٤.

[3] – كمال بشر: علم اللغة العام. دار المعارف. مصر. القسم الثاني . الأصوات. صـ ١٦٢- ١٦٤. والجيم القاهرية هى الجيم السامية فقد أثبتت بحوث اللهجات الحديثة أن أبناء جنوب الجزيرة العربية ينطقون الجيم غير معطشة وهو نطق سائد في اليمن الجنوبية والشمالية وعمان وجنوب الجزيرة. واللغات السامية (العروبية) لا تعرف الجيم المعطشة، فهذا يثبت أن الجيم المعطشة حديثة نسبيا، وهي صورة متطورة للجيم

ولذلك نرى سعديا يقول: כאמדא" =جامداً التفسير صـــ ٤٣

- الدال والتاء: وروى عن قبيلة تميم أنها كانت تقول فزد بـدلاً مـن فـزت، أى أن التـاء المهموسة قد قلبت إلى نظيرها المجهور، وهو الدال، وذلك لمجاورتها لصوت مجهور وهـو الزاى.[1] وعند سعديا ولكن ليس لمجاورتها صوت مجهور:

תאדא = تأتى التفسير صـــ٣

-الهمزة والعين: الهمزة صوت شديد لا هو بالمجهور ولا بالمهموس مخرجه المزمار، والعين صوت مجهور مخرجه وسط الحلق والإبدال بينهما ظاهرة معروفة في اللغة العربية بالعنعنة.[2]

ومن أمثلة الإبدال بينهما عند سعديا:

אנה = عنه التفسير صـــ٧

-الهاء والحاء: الهاء صوت رخو مهموس حنجري والحاء صوت مهموس مخرجـه وسـط الحلق.[3]

ومن أمثلة الإبدال بينهما عند سعديا:

אסתהאל= استحال التفسير صـــ٣٧

-الهاء والعين: ومن أمثلة الإبدال بينهما عند سعديا:

מעמא= مهما التفسير صـــ٣٧

-الهاء والألف: حيث إن سعديا في بعض المواضع كان يكتب الألف كما تنطق، مثل:

כמה= كما التفسير صـــ٣

المماثلة الصوتية

المماثلة هى تعديلات كيفية تجريها بعض الأصوات نتيجة لمجاورة بعضها بعضا في الكلام المتصل، مما قد يصيب بعض الأصوات بالتأثر[4]، وقد حدثت عند سعديا ما بين صوتي الكاف والقاف، فالقاف صوت مهموس مفخم والكاف صوت شديد مهموس مرقـق، وأقـرب

الجنوبية الأصلية نشأت عن اتصال عرب الشمال بلغات الردم في الشام ثم صارت هى الصورة الشائعة فـي قريش، فعندما نزل القرآن بلهجة قريش، سادت الجيم المعطشة والتزم بها في القراءات القرآنية.

[1] -إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. صـــ ٧٣.

[2] - نسب القدماء لتميم وقيس وعيلان ظاهرة صوتية سموها العنعنة، وهى قلب الهمزة المبدوء بها عيناً. وقد جاء في رواية نسبت إلى الفراء أنه قال إن بنى تميم وقيس وأسد ومن جاورهم يجعلـون الألـف إذا كانـت مفتوحة عيناً فإذا كسروا رجعوا إلى الهمزة. إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. صـــ ٨٨، ٨٩، ٩٠، اللهجات العربية: صـــ ١١٠، ١١١.

[3] - إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. صـــ ٨٨.

[4] - المرجع السابق: صـــ ١٨٧.

المخارج للقاف هو الكاف، ونظراً لتجاورهما فقد تأثر الصوت المرقق بالصوت المفخم فتحول إلى القاف لأنها أقرب إلى التفخيم عنه من الترقيق، ولذلك رأى ابن خلدون أن البدو يخلطون بين نطق القاف والكاف.[1]

وهذا هو ما حدث مع سعديا فأتى الفعل ضحك عنده بالقاف لا بالكاف[2]:

يقول سعديا צ'חק = ضحك التفسير صـ١٣٦

المخالفة الصوتية:

هى نوع من التطورات التى تحدث أحياناً للأصوات اللغوية، بمعنى أن الكلمة قد تشتمل على صوتين متماثلين كل المماثلة فيقلب أحدهما إلى صوت آخر لتتم المخالفة بين الصوتين المتماثلين، وقد كانت ظاهرة شائعة في اللغات السامية.[3]

ومن أمثلة ذلك عند سعديا:

-ما بين السين والصاد: فكلاهما من مخرج واحد لثوي أسناني، وكذلك كلاهما صوت رخو مهموس[4]، والفرق بينهما في الإطباق، لذلك شاع بين القبائل العربية تحويل الصاد إلى سين، وذلك مثل ما روى عن الصراط والسراط والأصل هو النطق بالصاد بدليل ورودها في القرآن الكريم بالصاد ثم تطورت حتى شاع فيها نطق آخر بالسين، كما أن هذا التبادل مشهور في اللهجات العربية القديمة مثل سقر وصقر وسفق وصفق .[5] كما شاعت تلك الظاهرة في الكتابة العربية اليهودية[6]، وقد وجدت صداها عند سعديا في مثل:

אסטלאח = اصطلاح التفسير صـ٥٧

---

[1] – إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. صـ ٨٦، ٨٧، أحمد مختارعمر: تاريخ اللغة العربية في مصر. صـ ١٣١.

[2] – وقد يكون هذا تأثراً بالعبرية، فالفعل ضحك هو צחק.

[3] – إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية. صـ ٢١٠.

[4] – المرجع السابق: صـ ٧٥، ٧٦.

[5] – إبراهيم أنيس : في اللهجات العربية. صـ ١٢٩، أحمد مختار عمر: تاريخ اللغة العربية في مصر. صـ ١٣٢.

[6] – יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית.עמ"37.

ثالثاً: الظواهر النحوية

ويعرض هذا الجزء الظواهر النحوية في لغة سعديا، أى على مستوى الجملة، فمن خلال مطالعة تفسير سعديا لسفر التكوين نجد بعض الاستخدامات اللغوية على مستوى الجملة التى تخرج عن إطار اللغة المعيارية، أو بتعبير آخر يمكن القول بأنها استخدامات عربية صحيحة ولكنها كانت استخدامات محدودة غير شائعة، اختصت بها لهجة معينة دون الأخرى، وفيما يلي عرض لأبرز الظواهر النحوية التى ميزت لغة سعديا في التفسير.

أ- الإضافة:

عند إضافة اسم إلى آخر في اللغة العربية، تعمد اللغة إلى تجريد الاسم المضاف من الألف واللام أى يكون نكرة وإضافة الألف واللام إلى المضاف إليه أى يأتى معرفة، غير أن ثمة حالتين حددهما النحاة العرب، يجوز فيهما إضافة (ال) إلى المضاف والمضاف إليه معاً، يقول ابن هشام " فإذا كانت الإضافة غير محضة يجب حذف "ال"، إلا أنه يجوز الجمع بين "ال" والإضافة إذا كان المضاف صفة معربة بالحروف فيجوز حينئذ اجتماع "ال" والإضافة وذلك نحو الضاربا زيد، والثانية أن يكون المضاف صفة والمضاف إليه معمولاً لها وهو بالألف واللام فيجوز حينئذ الجمع بين "ال" والإضافة نحو والراكب الفرس وما عداهما لا يجوز فيه ذلك.

ومن شواهد ذلك قول النابغة الذبياني:

الواهب المائة الأبكار زينها   سعدان توضح في أوبارها اللبد[1]

ووفقاً لما سبق فإن اللغة العربية لا تضيف الألف واللام إلى المضاف بشكل مطرد، غير أنه في كتابة سعديا نجد بعض التراكيب الإضافية التى يعرَّف فيها المضاف والمضاف إليه معاً[2]، على الرغم من أن الأمثلة المذكورة لا تدخل في إطار الحالتين السابقتين، فنذكر على سبيل المثال:

---

[1] – ابن هشام الانصاري: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت-١٩٨٨. صـ١٥٠.

[2] – ولعل هذا يرجع إلى تأثره بلغته الأم اللغة العبرية التى تعرف المضاف والمضاف إليه و تربطهما بالأداة (שֶׁל)، ومن الجدير بالذكر أيضاً أن تعريف المضاف والمضاف إليه من الظواهر الموجودة في العهد القديم، فأداة التعريف تلحق عادة بالمضاف إليه، لكننا نجدها في بعض الحالات تلحق بالمضاف مثل "הַדַּעַת טוֹב וָרָע" (معرفة الخير والشر) (تكوين ٢: ٩)، وقبل أسماء الأعلام مثل "הָאֵל בֵּית אֵל" (إله بيت إيل) (التكوين ٣١: ١٣) "הַמֶּלֶךְ אַשּׁוּר" (ملك آشور) (اشعيا ٣٦: ٨) وأحياناً تدخل الهاء على كل من المضاف والمضاف إليه في المركب نفسه مثل "הַיְתַד הָאֶרֶג" (وتد النسيج) (قضاة ١٦: ١٤) "הַתּוֹעֲבֹת הַגּוֹיִם" أرجاس

-اللغة العرب	التفسير	صـ٣٧
- مال بنا إلى الأوفر الأقسام	"	صـ٢٣
- البحر القلزم	"	صـ٣٣

ب- المطابقة:

أعنى بالمطابقة اتفاق وحدة معجمية مع وحدة معجمية أخرى من الوحدات المكونة للجملة وذلك من جهات عدة ، نحو المطابقة بين المسند والمسند إليه في النوع أو المطابقة بين التابع والمتبوع في الإعراب أو التعريف والتنكير أو الإفراد والتثنية والجمع أو التذكير والتأنيث. وقد كان من نتيجة استخدام اليهود للغة ليست لغتهم الأم أن اختلف ترتيب الكلمات في علاقات المطابقة في اللغة العربية اليهودية.[1] ولذلك يلاحظ من خلال لغة سعديا في تفسيره لسفر التكوين، أنه لم يحافظ على تطبيق هذه الظاهرة بشكل مطّرد، والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها ما يلي:

- المطابقة بين المسند والمسند إليه:

من الملاحظ أن المطابقة بين المسند والمسند إليه في النوع لا تتحقق في أغلب الأحيان عند سعديا، ويظهر ذلك بشكل واضح في استخدامه لأداة النفي "ليس"، حيث إنه لا يضيف إليها أي ضمير دال على ما تعود عليه هذه الأداة، مع العلم بأن هذه الأداة تعامل معاملة الأفعال من حيث إضافة تاء الفعل إليها وغيرها من الضمائر.[2]

ومن أمثلة ذلك عند سعديا:-

-بأني ليس أبرح من بين يديك	التفسير	صـ٩١
-ليس أزول	"	صـ٩١
-لأنك ليس تفنون صالحا	"	صـ٩١
-فإني ليس استطيع	"	صـ١٣٠

الأمم (ملوك أول ١٤: ٢٤) "הַמִּזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת" مذبح النحاس (ملوك ثاني ١٦: ١٤) "הַמַּמְלְכוֹת הָאָרֶץ" ممالك الأرض (ارميا ٢٥: ٢٦) وكذلك انظر (ارميا ٣١: ٤٠)، (ارميا ٣٢: ١٢)، (حزقيال ٤٠: ٤٠)، (خروج ٣٩: ١٧)، (حزقيال ٤٦: ١٩)، (زكريا ٤: ١٠) ، (عزرا ٨: ٣٥). צבי הר זהב:דקדוק הלשון העברית.הוצאת מחברת לספרות בהשתתפות משרד החינוך והתרבות.תל אביב.1967. כרך שלישי.תורת המלה.עמ"228.

[1] - يوهان فك: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. صـ ١١٨، יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ"١٢٩- ١٣٧- ١٥٧- ١٦١١.

[2] - المالقي: رصف المباني في شروح حروف المعاني. تحقيق أحمد محمد الخراط. مطبوعات مجمع اللغة العربية. دمشق. ١٣٩٤هـ. صـ ٩٧، ٦٨.

فوفقاً لقواعد المطابقة في اللغة العربية، كان يجب أن ترد الأمثلة السابقة على النحو التالي: "بأني لست أبرح من بين يديك، لست أزول، لأنك لست تغني صالحاً، فإني لست استطيع". وقد كان شائعاً في الكتابات العربية اليهودية استخدام ليس في الجملة دون أن تلحق بها الضمائر.[1]

– كما نجد سعديا في أحيان كثيرة يحافظ على التعبير عن المثنى في الجملة المشتملة على الفعل والاسم وحتى الضمير وما يعود عليه، ولكن في أحيان أخرى يحدث اضطراب في التعبير عن المثنى عنده، كما هو الحال في معظم الكتابات العربية اليهودية حيث تناقضت في الحفاظ وعدم الحفاظ على المثني[2].

يقول سعديا:– – وقد بيعا وهما حيوان التفسير صـ١٧

–العددين المجاورة لها " صـ٩٥

– نظراً لعدم معرفة سعديا بكافة علامات التأنيث في اللغة العربية، فقد يخيل إليه بأن اللفظة الخالية من تاء التأنيث تعتبر كلمة مذكرة، وعليه نراه يقول:

–كقلب العصى حية وعاد تساوى عصى. "التفسير صـ٩"

ففاعل الفعل (عاد) محذوف تقديره "هي" يعود على العصى، ولكن سعديا اعتبر أن العصى منكر لعدم وجود تاء تأنيث ، في حين أن الألف المقصورة في "عصي" من علامات التأنيث، وعليه فقد جاء بالمسند غير مؤنث، وهذا الخلط كان نتيجة لأن معظم الكُتاب اليهود الذين كتبوا بالكتابة العربية اليهودية لم يفرقوا بين المذكر والمؤنث في اللغة العربية واختلط عليهم الأمر في نهايات المؤنث.[3]

المطابقة بين المعطوف والمعطوف عليه:

المعطوف تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه يتوسط بينه وبين متبوعه أحرف عطف[4]. وقد اضطربت عند سعديا المطابقة بين المعطوف والمعطوف عليه، فمثلاً قد يكون المعطوف عليه في حالة التنكير ويأتي المعطوف معرفاً مثل:

–في نبات والحيوان التفسير صـ٤٥

–يصلون به إلى السعادة ونعمة " صـ١٠٢

---

[1] – יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ'١٤٣.

[2] – יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ'٩٩– ٩٩.

[3] – المرجع السابق: עמ'٩٥– ٩٨.

[4] – شرح الرضى على الكافية. تعليق يوسف حسن عمر. جامعة قاريونس. ١٩٧٨. ج٢ . صـ ٣٣٨، ٣٣٩.

- المطابقة بين الصفة والموصوف:

النعت تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقاً، ومن أحكامه أن النعت يوافق المنعوت في:[1]

- التعريف والتنكير: ولكن سعديا خالف هذه القاعدة في بعض المواضع[2] نحو:

-حركة الشمس في فلك الخاص لها [3] التفسير صـ٣٨

-كم أقام بيت الثاني " صـ١٤

- وفي النوع، يقول :

-نفسه الجهال التفسير صـ١٠

-بقاء الهواء خالية منها " صـ٢٨

-المطابقة بين اسم الإشارة والمشار إليه:

يستخدم سعديا دائماً اسم الإشارة في صورته المفردة سواء المؤنثة أم المذكرة (هذا ، هذه) مع كل الحالات حتى المثنى والجمع، بل ويحدث الخلط حتى مع المفرد المذكر والمفرد المؤنث، وهي ظاهرة كثيرة الوقوع في الكتابة العربية اليهودية[4]، فيقول سعديا في مثيلاتها:

-هذا الأقوال (خطأ في المطابقة في العدد) التفسير صـ٣

-فإن الملك والإمام يحفظان هذا الآثار (خطأ في المطابقة في العدد) " صـ١٥

- هذه اللفظ (خطأ في المطابقة في النوع) " صـ٢٢

- هذا الصنايع (خطأ في المطابقة في العدد) " صـ٤١

المطابقة بين الاسم الموصول وما يعود عليه:

---

[1] - شرح الرضى على الكافية: ج٢. صـ ٢٩٨.

[2] - ومن الجدير بالذكر أن هذه الظاهرة وجدت لها آثارا في العهد القديم، مثل عدم المطابقة في العدد بين الصفة ومعمولها في الفقرات الآتية "עִמְקֵי שָׂפָה וְכִבְדֵי לָשׁוֹן" (حزقيال ٣: ٥،٦)(غامضة اللغة وثقيلة اللسان) ففي المثال السابق الصفة جمع ومعمولها مفرد "גְּבַהּ עֵינַיִם" (مزامير ١٠١: ٥) (مستكبر العين) "גְּדוֹל הַכְּנָפַיִם" (حزقيال ١٧: ٣) (كبير الجناحين) وفي كل من المثالين السابقين الصفة مفرد ومعمولها مثنى. وكذلك في التذكير والتأنيث "וְאֶל גְּבֹהַּ קוֹמָתוֹ" (صموئيل أول ١٦: ٧) (طول قامته) "מְלֵא הַנּוֹצָה" (حزقيال١٧: ٣) (واسع المناكب) "מְלֵא חָכְמָה" (حزقيال ٢٨: ١٢) (ملآن حكمة) فالصفة مذكر ومعمولها مؤنث، "יְפַת מַרְאֶה" (تكوين ١٢: ١١) (حسنة المنظر) "טוֹבַת שֶׂכֶל וִיפַת תֹּאַר" (صموئيل الأول ٢٥: ٣) (جيدة الفهم وجميلة الصورة) وهنا الصفة مؤنثة ومعمولها مذكر.

[3] -وهذه الحالة موجودة في العبرية كما نقول בְּדַרְכָּהּ שֶׁלָּהּ- אֲשֶׁר לָהּ في الطريق الخاص بها.

[4] - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ"٦٢- ٦٣.

يستخدم سعديا في جميع الحالات دون تفرقة الاسم الموصول المفرد المذكر (الـذى)، سواء أكان ما بعده مذكراً أم مؤنثاً، مفرداً أم مثنى أم جمعاً نحو:

-آيات للقوم الذى أرسل إليهم	التفسير	صـ٩
-الذى تزوجوا	"	صـ١٢٩
-إلى الأرض الذى	"	صـ٢٧
- لأن النار الذى	"	صـ ٣١
-السماء الذى	"	صـ٣٢
- الأوقات الذى	"	صـ٦٩

وقد يرجع ذلك الاستخدام إلى أحد الأسباب الآتية:

١- أن اللغة العبرية لديها اسم موصول واحد يستخدم مع كل الحالات هو " אֲשֶׁר "[١]

٢- أشار ابن مالك أن أسمى ألفاظ الموصول هو الذى.[٢]

٣- والسبب الثالث، وهو الأرجح، هو أن الاسم الموصول "الذى" تحول أخيراً إلى الصيغة الجامدة في جميع الأحوال، وهى: "اللى" وكان نتيجة ذلك كثرة مخالفة جملة الصلة لقواعد المطابقة المعتمدة في اللغة الفصحى في نصوص كتاب النصارى واليهود.[٣]

ج-العدد وتمييزه:

فضل سعديا في كل صفحات التفسير تعريف العدد وتمييزه نحو قوله:

-التعريف الثلاث العقوبات	التفسير	صـ٩٠
- الثلاث المعارف	"	صـ٣
-الخمسين الصالح	"	صـ١٢٦

وقد أجاز الكوفيون هذا الاستخدام، وحجتهم في هذه الإجازة السماع عن العرب نحو: قرأت الثلاثة الكتب في السبعة الأيام.[٤] غير أن ابن قتيبة اعترض على هـذا الاسـتخدام ووصفه بالردىء، فيقول "العرب تقول مائة الدرهم وألف الرجل لأن المضاف إنما يعرف بما يضاف إليه وكذلك العدد المضاف كله، وقد يقول بعـضهم الثلاثـة عـشر الـدرهم

---

[1] - هذا بالإضافة إلى أن هاء التعريف +اسم الفاعل يمكن أن تؤدي معنى اسم الموصـول (הַיּוֹשֵׁב) الـذى يجلس.

[2] - الأنصاري: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. ١٩٨٨. ج١. صـ ١٢٧، ١٤٨، ١٤٩.

[3] - يوهان فك: العربيه دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. صـ ١١٨، יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ٢٣٢- ٢٣٥.

[4] - عباس حسن: النحو الوافي. دار المعارف. ط٣. ج١ . صـ ٣٦٥، ج٣ . صـ ١٤.

والعشرون الدرهم لما أدخلوا الألف واللام على الأول أدخلوهما على الآخر، وذلك رديء والجيد أن تقول ما فعلت العشرون درهماً والثماني عشر جارية". والبصريون يعرفون التمييز ولا يجيزون غيره والبغداديون يجيزون ما فعلت ثلاثمائة الألف الدرهم.[1]

ومن الجدير بالذكر أن هذه الظاهرة كانت موجودة في اللغة العربية المستخدمة في مصر، كأثر للهجات العربية.[2]

وكذلك نلاحظ أن سعديا كان دائماً يقدم العدد على المعدود كما هو الحال في اللغة العبرية، وعلى نحو صحيح في اللغة العربية أيضاً مثل قوله:-

-" לאנה קד וקע לה אן פי סדום עשרה לוט וזוגתה וארבעה בנאתה וד' אצהארה"

"التفسير صـ١٢٨"

-وقد وقع له أن في سدوم عشرة لوط وزوجته وأربعة بناته و ٤ أصهاره.

ومن الظواهر الأخرى المرتبطة بتمييز العدد استخدامه لتمييز العقود بشكل غير مطابق لقواعد اللغة العربية، حيث إن ألفاظ العقود من العدد يكون تمييزها مفرداً منصوباً[3]، ولكن سعديا أتى به جمعاً غير مشكل، وهذا أمر وارد لأن اللغة العبرية تأتي بتمييز العقود جمع، ومثل هذه الظاهرة عند سعديا:

– פמנהם מן קאל בחסאב שהר הו כ"ט יומא י"ב סאעה תשצ"ג דקאיק

التفسير صـ٤١

-فمنهم من قال بحساب شهر هو ٢٩ يوماً ١٢ ساعة ٧٩٣ دقائق

د- الجمع بين فعلين مساعدين:

استخدم سعديا فعل الكينونة ليؤدي معنى ظرف الزمان دون حاجة الجملة إليه، نحو:

- ومع ذلك كان يكون التفسير صـ٣٦
- لأنهما كانا يكونا تلاميذ ربهما " صـ٧٣
- فكان يكون حينئذ " صـ٨٩

وقد أجاز أبو البقاء زيادة مضارع كان، في قول حسان:

كان سبيئة من بيت رأس يكون مزاجها عسل وماء.[4]

---

[1] – ابن قتيبة: أدب الكاتب. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . دار صادر. بيروت. ١٩٦٧. صـ ٢٩٧، ٢٩٩.

[2] – أحمد مختار عمر: تاريخ اللغة العربية في مصر. صـ ١٢٩.

[3] – عباس حسن: النحو الوافي. ج٤ صـ ٥٢٩.

[4] – شرح الرضى على الكافية: ج٤. صـ ١٩٣.

وجدير بالذكر أن بلاو أشار إلى أن استخدام "كان" فعلاً مساعدا في الجملة بصرف النظر عن زمنها، يعد من خصائص اللغة العربية اليهودية.[1]

هـ-الحرف:

حروف المعاني:

حتى:

حتى معناها الغاية في جميع الكلام، إلا أنها تكون تارة حرفاً جاراً للأسماء وتارة ينتصب بعدها الفعل المضارع .[2]

ولكن سعديا يأتي بالفعل بعدها دون نصب، نحو:

- حتى يدقون التفسير صـ٤ ، بدلاً من حتى يدقوا
- حتى يعبدون " صـ٤ ، بدلاً من حتى يعبدوا
- حتى يقفون " صـ٤، بدلاً من حتى يقفوا

حروف الجر:

القاعدة العربية تقول إن حروف الجر الزائدة زيادة محضة هي التي لا تجلب معنى جديداً، وإنما تؤكد وتقوى المعنى العام في الجملة كلها فشأنها شأن كل الحروف الزائدة، يفيد منها الواحد توكيد المعنى العام للجملة كالذي يفيده تكرير تلك الجملة كلها. سواء أكان المعنى العام إيجاباً أم سلباً، ولهذا لا يحتاج إلى شيء يتعلق به ولا يتأثر المعنى الأصلي بحذفه، نحو: كفى بالله شهيداً، يعني: كفي الله شهيداً، فقد جاءت "الباء" الزائدة لتفيد تقوية المعنى الموجب وتأكيده، ولو حذف الحرف الزائد ما تأثر المعنى بحذفه[3]. إلا أن الكتابات العربية اليهودية أضافت بعض حروف الجر مثل اللام دون حاجة الجملة إليها[4]، وقد أضاف سعديا بعض حروف الجر في بعض المواضع رغم عدم احتياج الجملة، نحو:

- لتضل على قومك (فالمفروض أن يقول لتضل قومك) التفسير صـ٨١
- وانبت في من الأرض كل شجرة (فالمفروض أن يحذف أحد الحرفين) " صـ٥٨
- وإلى قين وهديته لم يقبلهما (فحرف الجر إلى زائد لا تحتاج إليه الجملة) التفسير صـ٨٤

---

[1]- יהושע בלאו:דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים. עמ' ٩ ، ١٨٥، ١٨٦ .

[2] - المالقي: رصف المباني. صـ ١٨٠.

[3] - شرح الرضي على الكافية: ج٤. صـ ٤٣٢، ٤٣٣.

[4] - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ'١٧٩.

- أما الأجنة فلا تسبق عظامهم لشحومهم لجلودهم. (فحرف اللام هنا زائد لا حاجة إليه) "التفسير صـ٢٧"

• وأحياناً أخرى يستبدل سعديا حرف جر بحرف جر مثل:

- الإبدال بين "من" و"عن":

يقول سعديا في أمثالها:

-الذى هو معظم منه "المفروض عنه" التفسير صـ٤٩

والإبدال بين "عن" و "من" وارد في اللغة العربية، ومثله يقال حدثنى فلان من فلان بمعنى عنه، وقول لبيد لورد: تقلص الغيطان عنه، أى منه.[1]

-الإبدال بين "من" و"في":

ومن مثل هذا الإبدال عند سعديا:

-لا يؤلم على عضو منه "بمعنى فيه" التفسير صـ٦٧

-المكون في " بمعنى من" " صـ٤

- التكسب في العلم " بمعنى من أو الباء " التفسير صـ١٠

ويجوز أن تأتى "من" بمعنى "في" أو يحدث الإبدال بينهما، "فمن" في قوله تعالى" إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ"[2] بمعنى "في"[3].

- الإبدال بين "في" و"الباء":

وحرف الجر "في" يأتى أحياناً بمعنى الباء في استخدامات اللغة العربية، نحو قول الشاعر:

ويركب يوم الروع منا فوارس بصيرون في طعن الأباهر والكلى

أى لهم بصارة وحذق في هذا الشأن.[4] كما شاع أيضاً في الكتابة العربية اليهودية الإبدال بينهما.[5]

ومن أمثلة ذلك عند سعديا: -استشهد فيه (بمعنى به) "التفسير صـ٨"

-الإبدال ما بين "على" و"اللام":

حرف "على" يحل محل "اللام" في العربية مثل قول الراعي:

---

[1] - ابن قتيبة: أدب الكاتب . صـ ٥٣٨، ٥٤٣، كما أنه شاع في اللهجة العربية المصرية استخدام حرف الجر عن بدلاً من "من" في صيغ التفضيل مثل هو كبير عنى في مقابل هو أكبر مني. أحمد مختار عمر. تاريخ اللغة العربية في مصر. صـ ١٠٩.

[2] - سورة الجمعة: الآية ٩.

[3] - شرح الرضى على الكافية: ج٤. صـ ٢٦٤.

[4] - المرجع السابق: ج٤. صـ ٢٨٥، وانظر أيضاً ابن قتيبة: أدب الكاتب صـ ٥٣٩.

[5] - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ'١١٥ - ١١٨.

رعته أشهرا وخلا عليها فطاره التي فيها واستعارا. أى خلا لها[1]
كما يحل حرف "اللام" محل "على" في العربية فيقال سقط لفيه بمعنى على فيه.[2]

ومنه عند سعديا:

-الحوادث التى تحدث عليهم (المفروض لهم) "التفسير صـ١٥ "

-الزاحف للأربعة (المفروض على أربعة) " صـ٥٠

- الإبدال بين "إلى" و"على":

ومثله عند سعديا أيضاً:

- إلى ما وصفنا (على ما وصفنا) التفسير صـ٢٦

- تدخل في الماء إلى بطنها (على بطنها) " صـ٤٨

ولكن حرف "على" لا يحل في المعنى محل "إلى"[3]، إلا أن الكتابات العربية اليهودية جاءت في بعض الأحيان بـ"إلى" بدلاً من "على"[4].

حروف العطف

هناك بعض المذاهب النحوية، ومنها مذهب الأخفش، تجيز زيادة حروف العطف (الواو- الفاء- ثم)[5]، ولكن دون أن تتسبب هذه الزيادة في اضطراب معنى الجملة، غير أن سعديا استخدم هذه الحروف بشكل مفرط، حيث استخدم حرفي عطف الواحد تلو الأخر مما تسبب في خلل تركيب الجملة واضطراب معناها.

*ومن أمثلة ذلك جمعه بين الواو والفاء في قوله :

- فنخاف ذلك وفنصلح التفسير صـ٤٤

*ومن أمثلة زيادته لحرف الفاء دون حاجة الجملة إليه:

-فالآن فأنت ملعون التفسير صـ٨٨

-وإذا رأى سكان سكنوا محله الشريف الذى كان فيه فهو فقد طرد فينصلح للطاعة. التفسير صـ٨١

*ومن أمثلة جمعه بين ثم والواو:

- ثم فيها وتكون بيوت التفسير صـ١٠٣

*وأحياناً أخرى يحذف حرف العطف تماماً من الجملة فيختل تركيبها:

---

[1] - ابن قتيبة : أدب الكاتب. صـ ٥٤٠.

[2] - المرجع السابق: صـ ٥٤٠.

[3] - المالقي: رصف المباني. صـ ٣٧١، ٣٧٣.

[4] - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ"١١٧.

[5] - شرح الرضى على الكافية: ج٤. صـ ٣٩٢.

- ثم نعود إلى الخبر هو قبله ٥٠ سنة (المفروض وهو قبله) التفسير صـ٩٨
- فمضت وصلت (المفروض أن يقول فمضت ووصلت) " صـ ١٣٥

و- أدوات النفي:

-ليس:

لا تستخدم ليس للنفي في الزمن الحالي إلا عند الإطلاق، أي عند عدم وجود قرينة تدل على أن النفي واقع في الزمن الماضي أو في المستقبل.[1]

وقد استخدم سعديا "ليس" في مواضع كثيرة لنفي الزمن الحالي في حالة الإطلاق فيقول:
-فإني ليس استطيع التفسير صـ١٣٠
-أن الناطقين ليس يفنون " صـ٩٩
-لأنك ليس تفنى صالحاً " صـ٩١

أما إذا وجدت قرينة تدل على أن الحدث واقع في أحد الزمنين الماضي أو المستقبل وجب الأخذ بها.[2] وهو ما اتبعه سعديا عند كتابته لتفسيره ومثال ذلك :

-وهي فليس من أول ما خلقها اسمها أرض "التفسير صـ٢٧"

فالقرينة العقلية هي بداية الخلق فمعروف أنه ماضي وليس مستقبلاً. وقد يكون المراد من ليس نفي الحكم نفياً مجرداً من الزمن كقول العرب: ليس لكذوب مروءة ولا لحسود راحة وليس منا من عق أباه.[3]

ومثل ذلك عند سعديا:

-ورجل ليس في البلد يدخل إلينا "التفسيرصـ١٣٠"

- وإذا كان ذلك ليس في استعمال اللغة سبيل هذه اللفظة أن تقع نسقاً على شيء "التفسير صـ٧٤"

- لم :

حرف يجزم الأفعال المضارعة على اختلاف أنواع الجزم وينفيها، إلا أنها تخلص معنى الفعل المضارع إلى الماضي، وإن كان لفظها يصلح للحال والاستقبال. ولا يصح حذف لم وإبقاء الفعل بعدها مجزوماً، كما لا يصح إلغاء الجزم مع وجود "لم" قبل الفعل.[4]

---

[1] - حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي. ج١. صـ ٢٢٧ .

[2] - المرجع السابق: ج١. صـ ٢٢٨.

[3]- عباس حسن: النحو الوافي. ج١. صـ ٥٦٠.

[4] - المرجع السابق: ج١ . صـ ٥٦٠.

وسعديا أحياناً يطبق الجزمَ بعد "لم" وأحياناً أخرى لا يطبقه، كما هو الحال في الكتابة العربية اليهودية، حيث لم تكن لديها قاعدة ثابتة في تطبيق الجزم أو عدم تطبيقه.[1]

فمن أمثلة عدم تطبيقه عند سعديا:

- لم أرى التفسير صــ٣
- لم يموت " صــ٤٦
- لم تكون " صــ٧١

ومن أمثلة تطبيقه:

- لم تر التفسير صــ٢٨
- لم يكُ " صــ٥٢

وقد خلط سعديا أيضاً بين لم ولا، فأدخل لا على أفعال تفيد الماضى. مثل قوله : "كما لا يبين" "التفسيرصــ١٣". فالتشبيه يفيد الماضى ولا تفيد الاستقبال والحال[2]، وذلك يرجع إلى أن الكتابات العربية اليهودية شاع فيها الخلط بين "لم" و"لا".[3]

ويقول سعديا أيضاً: "حتى لم تؤذيه" "التفسيرصــ٥٠"، والمفروض أن يقول لا تؤذيــه لأن حتى تفيد الاستقبال[4]، والدلالة التى أعطتها لم تؤذيه دلالة المضى فحدث تعــارض بــين الزمنيين.

---

[1] – יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ"٨٧– ٨٩.

[2] – المالقي: رصف المباني. صـــ ٢٥٨.

[3] – יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ"١٤٢.

[4]- المالقي: رصف المباني. صـــ ١٨٠.

رابعاً: الظواهر الصرفية

١-اشتقاق اسم الفاعل عند سعديا:

من خلال دراسة تفسير سعديا، نجده سار على القاعدة العربية المعيارية في اشتقاق اسم الفاعل، حيث يصاغ اسم الفاعل من الفعل الرباعي بزيادة ميم في أول الصيغة وكسر ما قبل الآخر[1]، إلا أنه في بعض المواضع شذ عن هذه القاعدة فطبق قاعدة الأفعال الثلاثية الجذور على بعض الأفعال المزيدة.

فمثلاً قام سعديا بصياغة اسم الفاعل من الفعل "أبدع" على صيغة "بادع" "التفسير صـ ٨٣" والصواب "مبدع" لأنه فعل مزيد بالهمز.

وكذلك يقول سعديا:-سمع قابل "كتفاحة من ذهب في مزخرفات من فضة الكلام المقول على جهته وكأشناف من ذهب وحلى من فصوص الحكيم الواعظ مع سمع قابل" "التفسير صـ ٤"

فسعديا هنا يقصد مع آذان صاغية أو قبول من يقوم بعملية السمع، فهو أتى بالاشتقاق صحيحاً ولكنه غير شائع الاستخدام.

٢- استخدام بعض الأوزان الفعلية العربية محل الأخرى:

١-وزن أفعل:- استخدم سعديا هذا الوزن المزيد في اللغة العربية بمعنى فَعَل[2]، وهو استخدام أجازه نحاة العرب، فيقول السيوطي إن أفعل تأتى بمعنى فَعَل، كأحزنه بمعنى حَزَنَه، وأشغله بمعنى شَغَلَه، وأحبه بمعنى حَبَّه، ومطاوعته مثل كببت الرجل فأكب وقشعت الرياح السحاب فأقشع، والإغناء عنه[3]، كما استخدمته الكتابة اليهودية فأصبح صابوا بمعنى أصابوا، والعكس جاء أفعل بمعنى فعل مثل أخشيت بدلاً من خشيت[4]، وجاء عند سعديا في الأفعال التالية:

-أقاس: "وقد أقاس العلم أيضا"	(بمعنى قاس)	التفسير صـ ٤
- أذكرنا: "وقد اذكرنا أيضاً في كتابه"	(بمعنى ذَكَّر)	" صـ ٢٢
-انسى: "أو انسى آدم الجنان"	(بمعنى نَسِيَ)	" صـ ٨٠

---

[1] - الحملاوي: شذا العرف في فن الصرف. شرحه وصححه د/ حسني عبد الجليل يوسف. مكتبة الآداب. صـ ٨٧.

[2] - وهذا الوزن يقابل في العبرية وزن הִפְעִיל.

[3] -السيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. دار المعرفة. بيروت. لبنان. تصحيح السيد محمد بدر النعساني. ج٢. صـ ١٦١.

[4] - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית. עמ' ٧٣، ٧٥.

٢- وزن فعّل[1]: أتى عند سعديا بمعنى تفعّل. وتجيز اللغة العربية أن يـأتى وزن فعّـل بمعنى تفعّل "كولّى" و"تولّى"، و"فكّر" و"تفكّر"، وربما أغنى عن أصله لعدم وروده "كعيّره" إذا عابه و"عجّزت" المرأة بلغت السن العالية.[2]

وجاء عند سعديا في الأفعال الآتية:

-تطويقه:- "كالحكمة في خلق الله للكفار وتطويقه لهم القدرة على الكفر به" (بمعنى أعطاه القوة) "التفسير صـ٧٠"

- عوّدناها: "بخلاف العادة التى عوّدناها" (بمعنى تعوّدناها) "التفسير صـ٦١"

٣-وزن افتعل[3] بمعنى فعّل:

اتى هذا الوزن عند سعديا في الأفعال التالية:

-احتفر:- "كيف احتفر عبيده" (بمعنى حفر) "التفسير صـ ٣٦"

-استَعَدَ "ولو كان غير مقبول التوبة لم يسوى جماله شيئاً ولاحسنة لأنهما لا يستعد بهما إلا مع طاعة" (بمعنى جلبت له السعادة على وزن سَعَد) "التفسير صـ٨١"

-نعترفه "فلما لم نعلمه ولم نعترفه جعلتنا نفوسنا" (بمعنى يعرف) "التفسير صـ٨٢"

ووزن افتعل في العربية له معانٍ كثيرة منها: الاتخاذ كاختتم زيد، أى اتخذ لـه خاتمـاً واختدم اتخذ له خادماً[4]، وجعله السيوطي للتصرف ويعبر عنه بالتسبب كاعتمل واكتـسب إذا تسبب في العمل والكسب[5]. وهذا المعنى ينطبق على فعل "استعد" الذى أتى به سعديا فاسـتعد الرجل برؤية فلان أى عده سعداً.[6] ومن معانيه في العربية أيضاً الاجتهاد والطلب كاكتـسب واكتتب أى اجتهد وطلب الكسب والكتابة.[7]وهذا المعنى ينطبق على وزن "احتفر" الذى أتى به سعديا: فحفر الشيء يحفره حفراً واحتفره، قال الأزهري: والأحفار المعروفة في بلاد العرب ثلاثة فمنها حفر أبى موسى وهي ركايا احتفرها أبو موسى الأشعري (أى طلـب حفرهـا).[8] وكذلك في وزن "نعترفه" فاعترف القوم سألهم عن خبر ليعرفه.[9]

---

[1] - وهو يقابل في العبرية وزن פִּעֵל .

[2] - الحملاوي: شذا العرف. صـ ٤٢.

[3] - على وزن הִתְפַּעֵל .

[4] - الحملاوي: شذا العرف. صـ ٤٣.

[5] - السيوطي: همع الهوامع. ج٢. صـ ١٦٢.

[6] -ابن منظور: لسان العرب. دار صادر. بيروت. مادة سعد.

[7] -الحملاوي: شذا العرف. صـ ٤٣.

[8] - لسان العرب: مادة حفر.

[9] - المرجع السابق: مادة عرف.

٤- وزن تفعّل[1] بمعنى فَعَل:

وأتى عند سعديا في هذه الأفعال:

- يتحفَّظ: "أى أن يكون آدم نفسه يتحفظ أسماءها" (بمعنى يحفظ) التفسير صـ٦٦

-يتوزَّن: "ولم يتوزن مقاديرها" (بمعنى يزن) " صـ٨٠

- يتأخَّذ: "حيث يتأخذ في التسفيط" (بمعنى يأخذ) " صـ١٠٣

-أن نتأمَّر: "فنقول يستحق خالق هذا النبات أن نتأمر له فيه" (بمعنى يأمر ونطيعه) " التفسير صـ٣٥"

ويقول السيوطي أن وزن تفعّل يأتى بمعنى فعل كتعدى الشيء وعداهن إذا جاوزه وتبين وبان[2]. وهذا ينطبق على أفعال "تحفَّظ وتوزَّن وتأخَّذ" التى أتت عند سعديا. كما قال الاسترابادى أن تفعّل ممكن أن يكون بمعنى استفعل بمعنيين مختصين باستفعل أحدهما الطلب نحو: تنجَّزته أى استنجزته أى طلبت نجازه، أى حضوره والوفاء به والآخر الاعتقاد في الشيء أنه على صفة أصله نحو استعظمته وتعظَّمته أى اعتقدت فيه أنه عظيم[3]. وهذا ينطبق على الفعل "نتأمَّر" فتأمَّر فأمَّرته واستأمرته فتأمَّر.

٥- وزن تفاعل بمعنى افتعل:

اتى هذا الوزن عند سعديا في هذه الصيغة:

- نتوافق: "نتوافق على الثمن" (بمعنى نتفق) "التفسير صـ١٤٥"

ومن ضمن معانى وزن "تفاعل" في العربية المشاركة بين اثنين فأكثر فيكون كل منهما فاعلاً في اللفظ، مفعولاً في المعنى كتخاصم زيد وعمرو[4]. والتوافق لا يكون إلا بين اثنين أو أكثر.

٦-وزن استفعل بمعنى أفعل:

وأتى عند سعديا في الأفعال الآتية:

-يستصلح: "يستصلح لهم طعامهم" (بمعنى يجعله صالحا للأكل، أى أصلح) "التفسير صـ٤٤"

-تستطيعه: "فترى نفسها "حواء" داخلة عليه فتتطوى له وتستطيعه" (بمعنى تطيعه، أى أطاع) "التفسير صـ٦٦"

---

[1] - يأت في العبرية على وزن הִתְפַּעֵל.

[2] - السيوطي: همع الهوامع. ج٢. صـ ١٦٢.

[3] - شرح الرضى على الكافية: ١/ ١٠٦، ١٠٧.

[4] - السيوطي: همع الهوامع. ج٢. صـ ١٦٢.

-استحفظها:- "وكيف يكون آدم أعمى وقد نص الكتاب على أنه سمى جميع الحيوان باسمها واستحفظها" (بمعنى حفظها) "التفسير صـ٧٢"

والمعنى الأساسي لوزن استفعل في العربية هو الطلب كاستغفرت الله أى طلبت مغفرته.[1]

وهذا ينطبق على فعل "استحفظ" عند سعديا: فاستحفظت فلاناً مالاً إذا سألته أن يحفظه لك، واستحفظته: سألته أن يحفظه.[2] وكذلك يأتي وزن استفعل بمعنى أفعل كأجاب واستجاب ولمطاوعته كأحكمته فاستحكم، وأقمته فاستقام[3]، وينطبق هذا أيضاً على "استصلح" أصلحته فاستصلح. أما "تستطيعه" فهي بمعنى إعطائه القوة والطاقة ليطيعه، وقال ابن برى: إن الاستطاعة للإنسان خاصة والإطاقة عامة، تقول الجمل مطيق لحمله ولا تقل مستطيع والاستطاعة القدرة على الشيء وقيل هي استفعال من الطاعة.[4]

---

[1] - الحملاوي: شذا العرف. صـ ٤٦.

[2] - لسان العرب: مادة حفظ.

[3] - الحملاوي: شذا العرف. صـ ٤٧.

[4] - لسان العرب: مادة طوع.

خامساً: السمات الأسلوبية التي ميزت كتابة سعديا

تميزت كتابة سعديا في تفسيره لسفر التكوين ببعض السمات الأسلوبية، مثل:

١-استخدام اسم المفعول للتعبير عن الفعل المبنى للمجهول، وهو من الأمور الشائعة في الكتابة العربية اليهودية[1]، ومثل ذلك عن سعديا:

-وعلى ما هذه الآيات شرحتها حيث هى مقولة التفسير صـ٣

-مبعوث به على يد نبي " صـ٩٩

- ما وجدته مفصوحاً به " صـ٨٤

- غير مفصوح به " صـ٩٣

-وما اوجبت الحكمة أن يوجبه لنفعه أن يؤلف ما هو مفروق في القراءة التفسير صـ٣٦

-لأن الكلام المقول التفسير صـ٩٥

-المسلط عليها " صـ٦٩

ونلاحظ من خلال الأمثلة السابقة أن سعديا استخدم اسم المفعول بدلاً من الفعل المبنى للمجهول، وكلا الاستخدامين صحيح في اللغة العربية، فاسم المفعول هو ما اشتق من المصدر المبنى للمجهول لمن وقع عليه الفعل[2]، وإذا اقترن بأل عمل مطلقاً وأصبحت أل المقترنة به هى أل الموصولة، فأل الملاصقة لاسم المفعول أو الفاعل تفيد التعريف مع كونها بمعنى الذى.[3]

٢-استخدام اسم الفاعل للتعبير عن الفعل المضارع (الدال على التجدد والاستمرار).

يقول سعديا -وشجر مخرج ثمر التفسير صـ٣٣

- لأن الله مخربه " صـ١٢٩

ونلاحظ أن سعديا استخدم اسم الفاعل محل الفعل المضارع الدال على التجدد والاستمرار، فمخرج في المثال الأول بمعنى "يخرج" ومخرب بمعنى "يخرب". وكذلك الوضع مع اقتران اسم الفاعل بأل، فيدل أيضاً على الحدث والتجدد كالفعل، وأل تعمل عمل الذى.[4]

مثل: -إذ الممسك عقبه هو الغلوب التفسير صـ١٥٩

-الخادع نفسه " صـ٧٤

---

[1] - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ'٧٣.

[2] - الحملاوي: شذا العرف في فن الصرف. صـ ٨٩.

[3] - ابن يعيش: شرح المفصل. عالم الكتب. بيروت. ج٦. صـ ٨٠.

[4] -المرجع السابق: ج٦. صـ ٨٠.

-الحشرات الساعي   صـــ١٠٤

٣-كذلك من السمات الأسلوبية البارزة عند سعديا، وفي الكتابة العربية اليهوديـــة عمومــاً[1]، كتابة فعلين متتالين دون استخدام "أن" أو "الواو"، مثل قوله:

-لم احتاج يسأل	" التفسير صـــ٧٦"	"لم احتاج أن يسأل"
-لم يأمر يقدم له	" صـــ٨٥	"لم يأمر أن يقدم له"
-أن يقوموا يقتلونه	" صـــ٩٢	"أن يقوموا ويقتلوه"
-فمضت وصلت	" صـــ١٣٥	"فمضت ووصلت"

[1] - حيث أورد بلاو الكثير من الأمثلة على هذه الظاهرة مثل "جاء أخيك خلفي مضيت معــه لبيتــك قــال" انظر: יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ' ٢٠٩- ٢١٢. وهذه من ظواهر العامية فــي العــصور الوسطي عامة.

سادساً: انعكاس ألفاظ الحضارة العربية الإسلامية في لغة التفسير

أ- الألفاظ والتراكيب من البيئة العربية:

-نكت الكتاب: النكت هو قرع الأرض بعود أو بأصبع، وينكــت إذا انتبــه أى يفكــرون ويحدث نفسه، ونكت في العلــم بموافقــة فــلان أو مخالفــة فــلان.[1] " التفــسير صـــ٤"

-النواشى: نشأ أى ابتدأ فانشأ الخلق أى ابتدأ، ونواشئكم أى صبيانكم وأحداثكم. وقد أتت عند سعديا بمعنى بدايات الأشياء.[2] التفسير صـــ٤

-سمت الرؤوس التفسير صـــ٣٨

-جنين الحدقة " صـــ٣٩

-صوت العطعطة " صـــ٤٩

-البراري الوائية " صـــ١١٨

-طعنت في الزمان " صـــ١١٢

- لابد فيه من صداق " صـــ١٤

- الفقهاء " صـــ١٦

- ثباته على الدين " صـــ٢٤

-فأنظر أرشدك الله " صـــ٥٢

-اعاذنا الله من سوء الاختيار " صـــ٥٢

-إن شاء الله " صـــ١٠٧

-حظار الظبى: " صـــ ٥٠، وصف للظبي في ارتفاعه-وفي عدوه.

-جلست كجلوة قوس: " صـــ ١٣٦، وذلك في وصــف جلــوس هــاجر، والجليُ: الكوة من السطح لا غير[3]، والجلى ما انحنى من الوادى.[4]

-اخترامهم: "التفسير صـــ ١٠١ "، اخترمهم الدهر أى اقتطعهم واستأصلهم[5].

-مال الفىء: " صـــ ١٢، وهو مال الغنيمة وهو ما حصل للمسلمين من أموال الكفار من غير حرب ولا جهاد.[6]

---

[1] - لسان العرب: مادة نكت.

[2] -المرجع السابق: مادة نشأ.

[3] - المحيط في اللغة: مادة جلا.

[4] - لسان العرب: مادة جلا.

[5] - المرجع السابق: مادة خرم.

[6] - المرجع السابق: مادة فيأ.

-مال الصوافي: "التفسير صـــ ١٢"، العرب تقول صفوة مالي أى خيـــاره، والـــصوافي الأملاك والأرض التى جلا عنا أهلها أو ماتوا ولا وارث لها، والصفى من الغنيمـــة مـــا اختاره الرئيس من المغنم.[١]

-اندرس القوم: "التفسير صـــ ١٦ "، أى هلكوا ودرسه القوم أى عفروا أثره ومحوه.[٢]

-ألب الأمر: " صـــ ١٨، جمعه وضمه بعضه إلى بعض.[٣]

-أمة موهوسة ومدهوضة: "التفسير صـــ ٣٢"، الهوس الإفساد والاختـــلاط، والـــدهض أدهضت الناقة أى أجهضت.[٤]

-السف: "التفسير صـــ ٣٤، ١٢٦، ١٣٠ "، بمعنى الهلاك عند سعديا، ويقال سفّت الـــريح وأسفّت فلم يعد واحداً منهما أى أتت على كل شيء.[٥]

-خطم الحيوان: "التفسير صـــ ٣٥"، خطمت البعير زممته، والخطام كل حبل يعلق فـــي حلق البعير ثم يعقد على أنفه.[٦]

-الطائر المستقل والوحش المحاضر: "التفسير صـــ ٤٤ "، استقل الطـــائر فـــي طيرانـــه نهض للطيران وارتفع في الهواء والوحش المحاضر أى سريع العدو.[٧]

-لم يطلق لهم أكل اللحمان: "التفسير صـــ ٥٥ "، اللحمان جمع لحم.[٨]

-عين القير والزعق: " صـــ ٦١، ويقصد عين ماؤها مرة لا تُشرب.[٩]

-هرف الثمار: " صـــ ٨١، الهرف ابتداء النبات.[١٠]

-الحيوان الداعر: " صـــ ٩٠، المدعر اللون القبيح من جميع الحيوان.[١١]

-جوقة: " صـــ ١٢٨، كل قطيع مـــن الرعـــاة، والجماعـــة مـــن الناس.[١٢]

---

[1] – لسان العرب: مادة صفى.

[2] – المرجع السابق: مادة درس، كما أن الفعل דרס في العبرية يعني دهس وافترس.

[3] – المرجع السابق: مادة ألب.

[4] – المرجع السابق: مادة هوس ودهض.

[5] – المرجع السابق: مادة سف، كما أن الفعل ספה في العبرية بمعنى اجتاح وأهلك.

[6] – المرجع السابق: مادة خطم.

[7] – المرجع السابق: مادة استقل، ومادة حضر.

[8] – المرجع السابق: مادة لحم.

[9] – المرجع السابق: مادة قير وزعق.

[10] – المرجع السابق: مادة هرف.

[11] – المرجع السابق: مادة دعر.

[12] – المرجع السابق: مادة جوق.

-القرحان: "التفسير صـــ ١٣٢ "، الذى لا يصبه جرب قط ومن الناس الذى لـــم يمـــسه القرح وهو الجدري.[1]

-يتأخذ في التسفيط: "التفسير صـــ ١٠٣ "، وهو أن يمتلئ الشيء بالهواء، الفـــارغ مـــن الماء[2] (وهذا ينطبق على وصف سفينة نوح عند الإرساء).

- القر والحما والقيظ والخريف: "التفسير صـــ ١٠٥"، القر: البرد عامة (الشتاء)، الحما: حر الصيف، القيظ: صميم الصيف وهو حاق الصيف وهو الربيع عند العرب.[3]

-فجعلت الشنف على نفها: "التفسير صـــ ١٥٤"، الشنف: القرط[4].

-السمائم المهلكة: "التفسير صـــ ٤٤ "، السمائم: اسم يطلق على الريح الترابية الصيفية.[5]

-أن قتلت رجلاً بشجتي وصبيا بجراحتي: "التفسير صـــ ٩٣"، الـــشجا: الهـــم والحاجـــة والجُرح: النقص والعيب والفساد.[6]

-البهائم والطرات: "التفسير صـــ ١٠١"، الطرات: جمع طرة وطرا، وهو ما لا يحـــصى عددا من صنوف الخلق.[7]

-عواقر: "التفسير صـــ ١٥٧"، جمع عاقر.[8]

-قائس: " صـــ ١٧، وقائس اسم فاعل غير دارج الاستخدام من الفعل قاس، ولكـــن في حديث الشعبي: أنه قضى بشهادة القائس مع يمين المشجوج أى الذى يقيس الشجة ويتعرف غورها بالميل الذى يدخله فيها ليعتبرها.[9]

<u>ب- ألفاظ وتراكيب قرآنية وإسلامية:</u>

كما يؤكد سعديا تمكنه ومعرفته باللغة العربية ومصادرها الأمينـــة فيختـــار ألفاظـــاً وتراكيب مستمدة من القرآن والبيئة الإسلامية، مثل:

- سقيماً سقماً لا برى له منه "التفسير صـــ٥٠"

- زكوا مالكم " صـــ١٨"

---

[1] – لسان العرب: مادة قرح.

[2] – المرجع السابق: مادة سفط.

[3] – المرجع السابق: مادة قر وحما وقيظ، ويطابق في العبرية קֹר،חוֹם،קַיִץ،חוֹרֶף.

[4] – المرجع السابق: مادة شنف.

[5] – المرجع السابق: مادة سمم.

[6] – المرجع السابق: مادة شجا وجرح.

[7] – المرجع السابق: مادة طرا.

[8] – الخليل: معجم العين، مادة عقر.

[9] – لسان العرب مادة "قيس".

-اصطفي رسلاً　　　　التفسير　　صـــ ١٤٠، صـــ ١٨

-يكلف عباده ما لا يطيقون　　"　　صـــ٢١

- دار السعادة ودار الأخرة　　"　　صـــ٢٢

- أولياءه　　"　　صـــ٢٦

-استسقيناه (صلينا صلاة الاستسقاء)　　"　　صـــ٣٢

-رسول رب العالمين　　"　　صـــ٧٥

-بالله نستعين　　"　　صـــ١٣٤، صـــ١٠٢

-فلا جناح عليه　　"　　صـــ١٣٤

-يتنفل بطاعات　　"　　صـــ١١٧

-جنين:　　"　　صـــ ١٥٨ وفي التنزيل العزيز"وإذ أنـــتم أجنة في بطون أمهاتكم"[١]

-البروج: "التفسير صـــ ٥٤ "، واحد من بروج الفلك: وهى اثنا عشر برجاً، كـــل بـــرج منها منزلتان، وثلث منزل للقمر، وثلاثون درجة للشمس.[٢]

-تنقع الكواكب: "التفسير صـــ ٣٩ "،النقعُ الغبار الساطع، وفي التنزيل العزيز " فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا"[٣] أى غباراً[٤].

-الانطباع والرتق: "التفسير صـــ ٩٨"، الرتق: الالتئام[٥]، مثل قوله تعالى " أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا"[٦]، أى ملتصقين.

-وزير: "التفسير صـــ٣٧" "وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي "[٧]

-العشى　"　صـــ٤١　"واذكر ربك بالعشى والإبكار"[٨]

-عميان　"　صـــ ٣٦　"والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صمًا وعمياناً"[٩]

---

[1] - سورة النجم : الآية ٣٢.

[2] - لسان العرب: مادة برج، وردت في القرآن الكريم سورة البروج الآية الأولى.

[3] -سورة العاديات: الآية ٤.

[4] - لسان العرب: مادة نقع.

[5] - المرجع السابق: مادة رتق.

[6] - سورة الأنبياء: الآية ٣٠.

[7] - سورة طه: الآية ٢٩.

[8] - سورة آل عمران: الآية ١٠١.

[9] -سورة الفرقان: الآية ٧٣.

ج- الألفاظ والألقاب المقترنة بالذات الإلهية:

انتقى سعديا بحرص بالغ الألفاظ والتراكيب التي يجب أن تضاف أو تطلق على الذات الإلهية، ليحافظ على المبدأ الذى وضعه لنفسه في البداية، وهو التنزيه التام للذات الإلهية والبعد بها عن أى تشبيه، فاختار ألفاظ وتراكيب مستقاة من التراث الإسلامي، اعتاد مفكرو الإسلام استخدامها عند ذكر لفظ الجلالة، فيقول سعديا في هذا الإطار:

-الله جل جلاله التفسير صـ٥١

-المنزل لها الله تعالى وتسبح " صـ ٤

-يقول الجامع " صـ٦

-الحكيم عز وجل " صـ١٣

-البارئ عز وجل " صـ ٦٩، ٦٨

-تبارك الله إله إسرائيل المسبح فوق كل مديح التفسيرصـ٢٦

-رب العالمين "التفسير صـ٣٧"

-الله عزوجل " صـ٦٣

-جل وعز السلطان على الكل " صـ٥٣

-الخالق جل وتعالى " صـ١٣٦، ٧٥

-مشيئة البارئ " صـ١٠٢

-القادر جل جلاله " صـ١٣٦، ١١١

-ربنا عدل لا يجور " صـ ١٢٩

-إذ السميع قريب مجيب " صـ١٣٣

-الله جل ثناؤه " صـ١٤٢

هـ- ألفاظ وتراكيب تعبر عن مذهبه الفكري:

استكمالاً لهذا الحرص اعتنى سعديا باختيار ألفاظ وتراكيب مستمدة من التراث الإسلامي ليظهر بها مذهبه الفكري، فيقول على سبيل المثال:

-الكتب التنزيلية:- "التفسير صـ ٦ "، ويقصد بها التوراة والتلمود ليؤكد على مصدرهما الإلهي ويذب عنهما كل مطاعن وحجج ترى فيهما نقصا وشبهة تدل على تدخل بشري فيهما.

-الشروط السنية: "التفسير صـ ١١ " نظراً لأن سعديا يعتبر من رؤساء الطائفة الربانية التى تستولى على زمام أمور الطائفة اليهودية في بلاد الإسلام، فقد كان بمثابة تيار السنة بين المسلمين، فرأى أن التلمود أو الشريعة الشفوية بمثابة السنة عند المسلمين.

-أمة الصلوة: "التفسيرصـ ١٤" لقب يطلقه على الطائفة اليهودية ليؤكد أنها شعب وأمة وبالتالى لها تراث وتاريخ وشعائر كالصلاة.

..ما يقول في موضع آخر "إجماع الأمة بحصيه" "التفسيرصـــ ١٠٦"

-جاء في الآثار: "التفسيرصـــ ٥٦" ويقصد به المشنا والتلمود، والتراث الشفوي عامة[1].

- ما تقدم من الوحي: "التفسيرصـــ ١٤٠" ليؤكد على ما ذكرناه سابقاً مـــن إلهيـــة مـــصدر الشرائع اليهودية.

-جاء في الفقه: "التفسيرصـــ ١٣٨"

- أهل الإلحاد:- "التفسيرصـــ ٦٧" ، وهذا ما شنع فيه الملحدون "التفـسيرصـــ٨٥ ، ٧٢ "، و"الجهال الملحدون" "التفسيرصـــ ٧٤ ": يظهر في هذه التراكيب حرص سعديا على إظهـــار الجانب الجدلي في ألفاظه وتراكيبه، حيث يصف الفرق التى تعـــارض مذهبـــه أو تعـــارض أصول العقيدة أو الرسم العام لأهل التوحيد بأهل الإلحاد أو الجهلة.

-أهل التوحيد:- "التفسير صـــ ٧٠ "، و"الموحد" "التفسيرصـــ٥٧"، و"أهل التقديم" "التفسيرصـــ ٥٧": وهم من يؤيدون مذهبه ويتبعون التمسك بالتوراة والتلمود.

-أولياء: "التفسير صـــ ١٤٠ ، ١٢٢ " يستخدم سعديا هذه الكلمة ترجمة لكلمة "אִישׁ אֱלֹהִים" أى رجل الله، وذلك ليتم له التنزيه المطلق لله، فهم أولياؤه وليسوا رجاله. وهذا هو الوصـــف الذى دائماً ما يستخدمه سعديا عند التحدث عن رسل الله وملائكته. والمبعوثين مـــن قبـــل الله لأنبيائه.

-آيات سماوية وآيات أرضية: "التفسيرصـــ ١٤٩ " دلائل لإظهار قدرة الله.

-الجهمية: "التفسيرصـــ ١١٦" فرقة جهم بن صفوان[2] التى نادت بالجبرية، واعترض ســـعديا على آرائها.

-ذوي الاثنين: "التفسيرصـــ ٢٨" ، ويشير بها إلى الثنوية[3] التى نادت بوجود إلهين إله للنور وإله للظلام، ورفض سعديا أفكارها.

و- <u>ألفاظ الأعلام:</u>

نجد سعديا عند ذكره لأسماء الأعلام اليهودية المعروفة في البيئة العربية الإســـلامية يدونها وفقاً لأصوات نطقها في العبرية، وأحياناً وفقاً لأصوات نطقها في العربية، أو يكتبهـــا بشكل يصلح أن تكون عليه في العربية والعبرية، ولعل ذلك يرجع لثنائية الثقافة عند سعديا ، فهو يحمل الثقافة الدينية اليهودية وكذلك الثقافة الوافدة عليه وهى العربية، لذلك ظهرت ثنائية في منهجه في كتابة أسماء الأعلام، نحو:

---

[1] - יהודה רצהבי:אוצר הלשון הערבית בתפסיר סעדיה גאון.הוצאת אוניברסיטת בר אילן. רמת גאן. ١٩٨٥. עמ' ٤١.

[2] - انظر صـــ ٨ من البحث.

[3] - انظر صـــ ١٨١ من البحث.

الاسم	بالعبرية (عند سعديا)			بالعربية (عند سعديا)		
نوح	נח	" التفسير	صـ٩	נוח	التفسير	صـ١٠٤
لوط	לוט	"	صـ٩	לוט	"	صـ٩
فرعون	פרע׳ה	"	صـ٩	פרעון	"	صـ٩
ساره	שרי שרה	"	صـ١١٧	סארה	"	صـ١٢٥
موسى	משה	"	صـ٢٤	מוסי	"	صـ٩، ١٦
إسحاق	יצחק	"	صـ ٢٤	אסחק	"	صـ١١٦
يعقوب	יעקב	"	صـ٩	יעקוב	"	صـ ١٢
يوسف	יוסף	"	صـ٢٤	יוסף	"	صـ٢٤
إسماعيل	ישמעאל	"	صـ١٢	אסמעיל	"	صـ١٣٦
بني إسرائيل	בני ישראל	"	صـ٢٦	בני יסראל	"	صـ١٢
سليمان	של׳מה	"	صـ٩	סלימן	"	صـ٣٤

وقد كتب سعديا الأسماء إبراهيم وإسماعيل وإسرائيل وإسحاق وسليمان وهارون كما تكتب في العربية، وعلى كتابة المصحف الشريف فتكتب "إبرٰهيم، إسمٰعيل، إسرٰئيل، إسحٰق، سليمٰن، هٰرون، ما عدا داود لا تحذف ألفه لأنه لو حذفت لاختل الاسم".[1]

ولكن هناك بعض ألفاظ الأعلام التي لا يذكرها إلا كما تنطق في العبرية نظراً لأنها لم ترد إلا في العهد القديم واختصت بالديانة اليهودية، مثل:

- יחזקאל (يحزقال) "التفسير صـ٩"
- זמרי (زمري) " صـ٩
- ירמיה (يرمياهو) " صـ٩

أسماء الأماكن الجغرافية

أما أسماء الأماكن الجغرافية فلم يتبع سعديا منهجاً محدداً في ذكرها فأحياناً يفسر الاسم الدال على المكان الوارد في التوراة بما يقابله في البيئة العربية المعاصرة له.

*مثل الأماكن التي وردت في عملية الخلق، فيقول فيها سعديا:

-اسم أحدهم النيل وهو المحيط بجميع بلد زويلة[2] "التفسير صـ ٦٠، ٦١"

---

[1] -ابن قتيبة: أدب الكاتب. صـ ٢٥١، ٢٥٢.

[2] - بلدان أحدهما زويلة السودان مقابل أجدابية في البر بين بلاد السواد وأفريقية. ياقوت الحموي. معجم البلدان. دار صادر. بيروت. لبنان. ١٩٧٧. مادة زويلة.

-واسم الثاني جيحان[1] وهو المحيط بجميع بلد الحبشة " صــ٦٠

-واسم النهر الثالث الدجلة، وهو السائر في شرقي الجزيرة " صــ٦٠

-والنهر الرابع وهو الفرات "التفسير صــ٦٠"

-لكن النيل هو في جوار البلدين المسميين חוילה أعنى الحبشة واليمن "التفسيرصــ٦١"

فسعديا هنا يأتى باسم النهر المذكور في قصة الخلق، ثم يوضح مكانه المقابل له في البيئة العربية، وذلك لحرصه على أن يعرف اليهود أماكن المواقع الجغرافية التى يتحدث عنها العهد القديم في عصره.

* وفي مواضع أخرى يذكر اسم المكان كما هو معروف في البيئة العربية المعاصر لها، مثل:

-موضع القدس الأخير أعنى بيت المقدس، وأسكنتهم البلد المقدس وهو بلد الشام. "التفسيرصــ١٤٧، ٥٩"

- سدوم وعمورة "التفسير صــ١٢٩" (كما هو في العهد القديم)[2]

-ماء الأردن " صــ٣٣

-حران " صــ١١٢ (كما هو في العهد القديم)[3]

-برية بئر سبع " صــ١٣٦، ١٣٨

-بلد فلسطين " صــ١٣٧

-الجزيرة " صــ١٦٠ (شبه الجزيرة العربية)

-بغداد والكوفة والبصرة " صــ١١٥

-بلد صقلية " صــ٦١

- بلاد الفرنجة " صــ٦١

*وأحياناً أخرى يأتى بالاسم العبري ثم يوضحه في موضع آخر باسمه العربي، مثل:-

-חדקל דגלה = دجلة " التفسيرصــ٦٢"

*وأحياناً أخرى يكتفي بالاسم العبري فقط، مثل:-

- בלד אדום = بلد أدوم التفسير صــ ٢٨

- בלד כנען = بلد كنعان " صــ١٤٣

---

[1] - جيحان هو النهر أما جيحون التى وردت ترجمة للعهد القديم فهو اسم لوادى خراسان أو جبل يتصل بناحية السند والهند وبابل. معجم البلدان. مادة جيحون وجيحان.

[2] -سفر التكوين: (١٤: ٢).

[3] -سفر التكوين :(١١: ٣١).

- חברון= حبرون   التفسير   صـــ١٤٧

"ثم يأتي سعديا ليؤكد لنا تعدد مصادره وسعة معرفته فيأتي بأسماء ومواضع من مصادر أخرى كالقرآن ومن ترجمة أونكلوس، مثل:

-فأقام بين رقيم وبين الغفار (أو الجفار)   "التفسير صـــ ١٣٣، ١٦٠"

فالرقيم كلمة وردت في ترجمة أونكلوس للفقرة "הַר שֵׂעִיר עַד קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ"[1] ، فترجمها أونكلوس "ךְ שֵׂעִיר עַד רְקַם גֵּיאָה"[2]، وترجمها سعديا "على طريق جبل سعير إلى رقيم برنيع"[3].

والرقيم: هى القرية التى أقام فيها أهل الكهف وفقاً لما جاء في سورة الكهف " أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا"[4] ويطلق اسم الرقيم على الجبل الذى استقر فيه أهل الكهف، وقال الفراء: هى دمشق وفلسطين وبعض الأردن، وقيل إنها قرية بين الكوفة وعذيب والقدس: بسكون الدال[5].

أما الغفار أو الجفار: والأرجح أنها الجفار فهو موضع بنجد، وقيل هو ماء لبنى تميم لأن سعديا يصفه بأنه الموضع الذى استقر فيه لوط بعد خروجه من سدوم وعمورة، فيقول "أقام في بلد الداروم فأقام بين رقيم وبين الغفار".

والداروم: هى قلعة بعد غزة بالنسبة إلى المتجه نحو مصر وتجاورها قبيلة من بنى ثعلبة ومن بنى طى وهى درماء، والداروم اسم شائع الاستخدام في اللغة العربية والآرامية[7].

* وأحياناً يستخدم اسم المكان كما هو في المصادر العبرية والمعروفة في نفس الوقت بالنسبة للعرب.

-البحر الأحمر يذكره سعديا باسم "بحر القلزم" "التفسير صـــ٣٣".

وهو النهر الذى غرق فيه فرعون[8]، وهذا يتطابق مع الحادثة التاريخية لهلاك فرعون.

-ويطلق سعديا على المكان الذى أقام فيه إسماعيل "برية فاران" "التفسير صـــ١٣٦"

وهو الموضع الذى قيل إن إسماعيل أقام فيه. وجاء في لسان العرب أنه الاسم العبراني

---

[1] - "على جبل سعير إلى قادش برنيع" سفر التثنية (٢:١).

[2] - ترجمة سعديا للتوراة : سفر التثنية، صـــ١.

[3] - المرجع السابق: صـــ١.

[4] -سورة الكهف: الآية ٩.

[5] - لسان العرب: مادة قدس.

[6] - المرجع السابق: مادة جفر.

[7] - المرجع السابق: مادة درم

[8] - معجم البلدان: باب القاف واللام.

لجبال مكة شرفها الله.[1]

أسماء الأقوام:

عمد سعديا إلى تفسير أو ذكر أسماء الأقوام التى ورد ذكرها في التــوراة بــالأقوام والأجناس المعروفة في زمانه وبيئته، مثل:

-בְּנֵי יפת :بنى يافث: فيفسرها سعديا بأنهم هم "الترك ويأجوج ومأجوج واليونانية والصين وخراسان وفارس"." التفسير صــ١١١"

-בְּנֵי גמר: بنى غمر وهم : "الصقالبة وفرنجة والبرجان" "التفسير صــ١١١"

والبرجان: جنس من الروم[2].

- בְּנֵי יון: بنى يون وهم: المرصوصة وطرطوس وقبروص وأدنة. "التفسيرصــ١١١"

والمرصوصة وأدنة مدن بالشام.[3]

-בְּנֵי חם: بنى حام وهم : الحبشة ومصر وتفت وكعنان. "التفسير صــ١١١"

-בְּנֵי כוש: بنى كوش وهم : رعمة السند والهند وكوش. " صــ١١١

وكوش: يقصد بها المحل ما بعد السودان أى بلاد البربر كلها.[4]

ألفاظ الحيوانات والطيور:

تكررت في تفسير سعديا لسفر التكوين ألفاظ لحيوانات وطيور، تدل على معرفة دقيقة بهذا المجال، نحو.

-الحدأة : "التفسيرصــ٤٤ " (وتوجد في العبرية باسم דָּאָה)

-البازي: " صــ٤٤ (ويوجد في العبرية باسم בֵּז)

-الأيل : " صــ٤٧ (" " " " אַיָּל)

-الكركدن : " صــ٤٨ (" " " " קַרְנָף)

-العقاب : " صــ٤٥ (" " " " נֶשֶׁר)

-السمندل : " صــ ٤٩، قال أبو سعيد : السمندل طائر إذا انقطع نسله وهرم ألقى بنفسه في الجمر فيعود شبابه، وقال غيره هو دابة يدخل النار فلا تحرقه.[5]

---

[1] – لسان العرب: مادة فار.

[2] – المرجع السابق: مادة برج.

[3] – المرجع السابق: مادة رصص، أدن.

[4] – المرجع السابق: مادة كوش.

[5] – المرجع السابق: مادة سمندل.

-سلمندر: "التفسير صـــ ٤٩"، دويبة مائية من الضفدعيات ولكنها تشبه السحالى، تعـــيش في الأماكن الرطبة، في جلدها غدد تفرز مادة سامة يمكنها بها إطفاء النار، ولذلك زعموا أنها لا تحترق.[1]

-الرقش: "التفسير صـــ ٤٤ "، وصف للحية يقال حيات رقش[2]، فاستغنى سعديا بالوصف عن الاسم.

-الكوسج: "التفسير صـــ٤٤"، سمكة في البحر لها خرطوم كالمنـــشار تفتـــرس، وربمـــا التقمت ابن آدم وقسمته نصفين وهى القرش، وقال القزويني: الكوسج نوع من الـــسمك، وهو شر من الأسد في البر يقطع الحيوان في الماء بأسنانه.[3]

-الراثة: "التفسير صـــ٤٧ "، حيوان لا وجود له في البلاد العربية، بل في البلاد القطبيـــة له قرون طويلة.

-الورب: "التفسير صـــ ٤٨"، هو وجار الوحشي.[4]

-القمري: " صـــ٤٤، طائر يشبه الحمام القمر البيض.[5]

-الدُكس: " صـــ٤٤، من أسماء الأسد.[6]

-المشفر: " صـــ ٤٨، من البعير ويقال على الكبير من الحيوان.[7]

-الاسقنقور: " صـــ ٤٤، قال ابن بختيشوع: إنه التمساح البري. وقال ابن زهر: هـــى دابة بمصر شكلها كالوزعة، والتمساح يبيض في البر فما وقع من ذلك في المـــاء صـــار تمساحاً وما بقي في البر صار اسقنقوراً[8].

ألفاظ نباتات:

من أمثال هذه الألفاظ عنده:

---

[1] – لسان العرب: مادة سلمندر

[2] - المرجع السابق: مادة رقش، والرقش كجذر ورد في العهد القديم على أنه لفظ للفرس فيقـــول: " וַיִּכְתֹּב, בְּשֵׁם הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרֹשׁ, וַיַּחְתֹּם, בְּטַבַּעַת הַמֶּלֶךְ; וַיִּשְׁלַח סְפָרִים בְּיַד הָרָצִים בַּסּוּסִים רֹכְבֵי הָרֶכֶשׁ, הָאֲחַשְׁתְּרָנִים--בְּנֵי, הָרַמָּכִים" "فكتب باسم الملك احشرويوش ... وأرسل رسائل بأيدي بريد الخيل ركـــاب" (سفر استير ٨:١٠). ولكن في نص التفسير وصفه بأنه حيوان يدخل الماء ويقتل فينطبق أكثر على الحية.

3– الدميري: حياة الحيوان الكبري. تحقيق الشيخ عبد اللطيف سامر. دار إحياء التراث العربـــي. بيـــروت. لبنان. ١٩٩٥. ط١. ج١. صـــ ٣٥٢.

[4] – لسان العرب: مادة ورب.

[5] – المرجع السابق: مادة قمر، ويوجد في العبرية بلفظة תור.

[6] – المرجع السابق: دوكس.

[7] – المرجع السابق: مادة مشفر.

[8] – الدميري: حياة الحيوان. ج١. صـــ ٢٦.

-الكلأ: "التفسير صـــ ٣٣ "، العشب الرطب ويطلق على البقل والشجر أيضاً.[١]

-الكروب: "التفسير صـــ ٣٣ "، هو أصول سعاف النخل التى تيبس، وهو التمر الذى يلتقط من أصول الكروب.[٢]

-كرنوب: "التفسير صـــ ٣٤ "، بقلة، قال ابن سيده:- الكرنوب هذا الذى يقال له السلق.[٣]

- حبوب الحنطة: "التفسير صـــ ٣٤"، البُرُّ[٤].

- الكمأة: "التفسيرصـــ ٦٠"، نبات ينقض الأرض فيخرج كما يخرج الفطر.[٥]

-الحنظل: " صـــ ٣٤، الشجر المر، وقال أبو حنيفة هو من الأغلاث.[٦]

- أفيون: " صـــ ٣٤، وهو لبن الخشاش.[٧]

-درادار: " صـــ ٣٤، ضرب من الشجر تعرف بشجرة البق تخرج منها أقمـــاع مختلفـــة كالرمانات ويؤكل غضاً كالبقول.[٨]

-السقمينا: "التفسير صـــ ٣٤ "، لفظة يونانية أو سريانية، وهو نبات يستخرج مـــن تجاويفـــه رطوبة دبقة وتجفف وتدعى باسم نباتها أيضاً.[٩]

-الفرند: "التفسير صـــ ٧٩"، الحوجم وهو الورد الأحمر، واللفظ دخيل معرب، وهـــو حـــب الرمان.[١٠]

-فربيون: "التفسير صـــ ٣٤"، ويقال أفربيون بالألف، وهى اللبانة المغربية، وهـــو معـــرب باليونانية لكليرك.[١١]

---

[1] - لسان العرب: مادة كلأ.

[2] - المرجع السابق: مادة كروب.

[3] - المرجع السابق: مادة كرنوب.

[4] - المرجع السابق: مادة حنطة.

[5] - المرجع السابق: مادة كمأ.

[6] - المرجع السابق: مادة حنظل.

[7] - الزبيدى: تاج العروس، دار ليبيا للنشر والتوزيع . بنغازى. مادة أفيون.

[8] - المرجع السابق، رود في العهد القديم على أنه شحرة حسك وشـــوك فيقـــول" וְקוֹץ וְדַרְדַּר, תַּצְמִיחַ לָךְ; וְאָכַלְתָּ, אֶת-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה" "وشوكاً وحسكاً تنبت لك" (سفر التكوين ١٨:٣) وسعديا يذكرها في تفسيره علـــى أنها من الأشجار التى تسبب الضرر، وهذا يتناسب مع معناها الذى ورد في العهد القديم ومعناهـــا العربـــي أيضاً.

[9] - الزبيدى: معجم تاج العروس. مادة سقمينا.

[10] - المرجع السابق: مادة فرند.

[11] - المرجع السابق: مادة فربيون.

أسماء آلات وأدوات: مثل:

-اللجم: "التفسير صـــ "٥٣، وهى لفظة فارسية معربة وهى عصا أو حبل تدخل في فـــم الدابة وتلزق إلى قفاه.[١]

-الشكل: "التفسير صـــ ٥٣"، وهو حبل يشد به قوام الدابة.[٢]

-الوجار: " صـــ٣٥، حفر تصنع للوحوش لعرقبتها.[٣]

-الأجلال: "التفسير صـــ ٣٥ "، ما تلبسه الدابة فوقها وتغطى بها ليثقلها.[٤]

– الأدبان: " صـــ ٣٥، حظيرة من قصب تعمل للغنم وهى فارسية معربة.[٥]

– الناعور: " صـــ ٣٥، دلو يسقى بها.[٦]

– الفوارات: " صـــ ٣٥، وهى دوارة تدور الماء.[٧]

– السماديات: " صـــ ٣٥، ما بنى من التراب القوى الذى يسمد به النبات.[٨]

– الاصطرلاب: " صـــ ٥٤، جميع الآلات التى يعرف بها الوقت سواء حسابية أم مائيـــة أم رملية، وهى كلمة غير عربية.[٩]

-السكة: "التفسير صـــ ٥٤"، الحديدة التى يحرث بها الأرض.[١٠]

– المشارات:" صـــ ٥٤، آلة حديدية تستخدم لنشر الخشب.[١١]

– الكرادم: " صـــ ٥٤، الكردمة: الشد المتثاقل، وهو ما يدق بها الخشب.[١٢]

-دساتين: " صـــ ٥٤، كلمة فارسية تعنى أثياب القماش.[١٣]

-الكوارات: " صـــ ٥٤، بيت النحل والدبابير لأخذ العسل.[١٤]

---

1 – لسان العرب: مادة لجم.

2 –المرجع السابق: مادة شكل.

3 – المرجع السابق: مادة وجر.

4 – المرجع السابق: مادة جلل.

5 – المرجع السابق: مادة دبن.

6 – المرجع السابق: مادة نعر.

7 – المرجع السابق: مادة فور.

8 – المرجع السابق: مادة سمد.

9 – المرجع السابق: مادة اصطرلاب.

10 – المرجع السابق: مادة سك.

11 – المرجع السابق: مادة مشر.

12 – المرجع السابق: مادة كردم.

13 – المرجع السابق: مادة دساتين.

14 – المرجع السابق: مادة كور.

-مكلب: " صـــ ٨٣، ٥٨، هو خطاف به خشبة في رأسها عقافة منها أو من حديد.[1]

-شواقيل: " صــ ٨٣، وهى خشبة قدر ذراعين في الحبــل يزرهــا الــزراع فــي الأرض.[2]

- أتون: " صـــ ١٣٠، الموقد.[3]

ومنها ما هــو معــروف معنــاه مثــل : المطــارق (التفـسير صــــ ٨٣)- المثاقــب (التفسيرصـــ٨٣)- الكفافين (كفات الميــزان) (التفــسيرصـــ٨٣)- الطنبــور(التفــسير صـــ٩٣)- القيثار (التفسيرصـــ٩٣)- الدفوف (التفسيرصـــ١١٣).

١٢- ألفاظ أمراض وأدوية: مثل:

-الهليلج: "التفسير صـــ ٣٤ "، عقير من الأدوية معروف، وهو معرب.[4]

-البك: " صـــ٨، يصفه سعديا على أنه مرض، وهو بمعنـــى دق العنــق، وبــك الشيء خرقه والرجل البكباك: الغايط.[5]

-الفالج: "التفسير صـــ٨ "، يصفه أبو هريرة أنه داء الأنبياء، وهو داء يضرب الساقين.[6]

١٣-ألفاظ علمية، مثل:

-جنين: "التفسير صـــ ١٥٨"، وصف للطفل في بطن أمه.

-الصفاقات الحاملة دم: "التفسير صـــ٥٠، ١٠٦"، والصفاق هو الجلد الباطنة التى تلــي سواد االبطن، وهو حيث ينقب البيطار في الدابة.[7]

- سمام البدن: "التفسير صـــ٤٩"، مشق الجلد وهى التى تبرز العرق والبخار.[8]

-الفسافس يبخر بها العلق: "التفسيرصـــ ٤٩ "، الفسافس:البق[9]، العلق: الدم الجامد الغليظ وأيضاً دود أسود في الماء يمص الدم، يستخدم في الحجامة.[10]

-السنة الشمسية والسنة القمرية. "التفسير صـــ٤١ ".

---

1 – لسان العرب: مادة كلب.

2 – المرجع السابق: مادة شقل.

3 – المرجع السابق: مادة اتن.

4 – المرجع السابق: مادة هلج.

5 – المرجع السابق: مادة بك.

6 – المرجع السابق: مادة فلج.

7 – المرجع السابق: مادة صفق.

8 –المرجع السابق: مادة سمم.

9 – الدميري: حياة الحيوان. ج٢ . صـــ ١٥.

10 –لسان العرب: مادة فسفس، وعلق

-برج السنبلة وبرج الأسد: "التفسير صــ٣٩"، أبراج فلكية.[1]

-البروج: "التفسير صـــ ٥٤"، واحد من بروج الفلك: وهى اثنا عشر برجاً، كل برج منها منزلتان، وثلث منزل للقمر وثلاثون درجة للشمس.[2]

-التنين: "التفسير صـــ ٧٨"، نجم من نجوم السماء على شكل حية وذنبه دقيق أسود فيــه التواء.[3]

-القوس: " صـــ ١٠٨، وهو قوس قزح، الخط المنعطف في الــسماء علــى شــكل القوس.[4]

١٤- ألفاظ معربة:

-السقمينا: "التفسير صـــ ٣٤"، لفظة يونانية أو سريانية، وهو نبات يستخرج مـــن تجاويفـــه رطوبة دبقة وتجفف وتدعى باسم نباتها أيضاً.[5]

-الفرند: "التفسير صـــ ٧٩"، الحوجم وهو الورد الأحمر، واللفظ دخيل معرب، وهــو حــب الرمان.[6]

-فربيون: "التفسير صـــ ٣٤"، ويقال أفربيون بالألف، وهى اللبانة المغربية، وهــو معــرب باليونانية لكليرك.[7]

-اللجم: "التفسير صـــ ٥٣ "، وهى لفظة فارسية معربة وهى عصا أو حبل تدخل في فم الدابة وتلزق إلى فقاه.[8]

- الاصطرلاب: "التفسير صـــ ٥٤ "، جميع الآلات التى يعرف بها الوقت سواء حــسابية أم مائية أم رملية، وهى كلمة غير عربية.[9]

-دساتين: "التفسير صـــ ٥٤ "، كلمة فارسية تعنى أثياب القماش.[10]

-الهليلج: " صـــ ٣٤، عقار من الأدوية معروف وهو معرب.[11]

---

[1] - لسان العرب: مادة سنبل، ومادة أسد.

[2] - المرجع السابق: مادة برج، وردت في القرآن الكريم. سورة البروج. الآية الأولى.

[3] - المرجع السابق: مادة تنن.

[4] - المرجع السابق: مادة قوس.

[5] - تاج العروس: مادة سقمينا.

[6] - المرجع السابق: مادة فرند.

[7] - المرجع السابق: مادة فربيون.

[8] - لسان العرب: مادة لجم.

[9] - المرجع السابق: مادة اصطرلاب.

[10] - المرجع السابق: مادة دساتين.

[11] - المرجع السابق: مادة هلج.

-اسمانجوني: " صـــ ٣٠، ما كان بلون السماء وهو لفظ فارسي.[١]
-رساتيق: " صـــ ٣٦، مفردها رستاق (لفظ فارسي معرب)، والرساتيق الحدائق ويطلق على حدائق دمشق.[٢]
-أستاذ: "التفسير صـــ ٧٩"، كلمة أعجمية، ومعناها الماهر بالشيء العظيم والعامـــة تقولـــه بمعنى الخصى لأنه يؤدب الصغار غالباً.[٣]

وكما أشير سابقاً، أن سعديا تميز بثنائية الثقافة اليهودية والعربية، وذلك كما ظهر في كتابة أسماء الأعلام والأماكن، فإن هناك مجالاً ظهـــر فيـــه الأثـــر اليهـــودي فقـــط، وهـــو المصطلحات الدينية، فقد حرص سعديا على إظهار خصوصيته كيهودي في استخدام بعـــض الكلمات العبرية مضيفاً إليها أداة التعريف "ال" نظراً لأنها ألفاظ ذات خصوصية وأهمية فـــي العقيدة اليهودية، مثل:

- الجلوت אלגלות "التفسير صـــ ٥٦" (بمعنى شتات بني إسرائيل)
- البسوق אלפסוק " صـــ ٢٤ (بمعنى الفقرة التوراتية)
-الشعبود אלשעבוד " صـــ ١٠٩(العبودية) (وهى كلمة ظهرت في عصر التلمود تعنى الخضوع لشعب آخر أو الاحتلال)[٤]
-الصيصيوت אלציציות " صـــ ١٣ (مجموعة الخيوط في الزوايـــا الأربـــع لثوب المتدينيين)[٥]
-التروما אלתרומה " صـــ ١٣ (المنحة التى تمنح للكهنة)[٦]
-السوكا אלסוכה " صـــ ١٣ (العريشة أو المظلة التـــى يجلـــس بهـــا العروسان، وأيضاً التى يصنعها اليهودي في عيد المظال)[٧]
- الشخينا אלשכינה "التفسير صـــ ٩٣" (الحضرة الإلهيـــة أو الـــروح الإلهية التى تصاحب بني إسرائيل في ترحالهم)[٨]

---

[1] – لويس معلوف: المنجد في اللغة والأعلام. دار المشرق . بيروت. ط٣٤. ١٩٩٤. صـــ ٣٥٢.
[2] – تاج العروس: مادة رساتيق.
[3] – المرجع السابق : مادة ستذ.
[4] - מלון אבן שושן:הוצאת קרית ספר.בע"מ. ירושלים.הדפסה אחת-עשרה.١٩٨٤.
[5] – قاموس دافيد سجيف: صـــ ١٥٠٦.
[6] – المرجع السابق: صـــ ١٩٢٢.
[7] – المرجع السابق: صـــ ١٢٤٧.
[8] – المرجع السابق: صـــ ١٧٨٢.

كما حرص سعديا على استخدام أسماء الشهور كما هى معروفــة بالعبريــة، وذلــك للحفاظ على خصوصية التقويم اليهودي، مثل:

- מרחשון مرحشون[1] "التفسير صـــ ١٠٤"
- כסלו كسلو[2] " صــ١٠٤
- טבת طبيث[3] "التفسير صــ١٠٤"
- שבט شباط[4] " صــ١٠٤
- אדר آذار[5] " صــ ١٠٤

ويشير يهوشع بلاو أن ظاهرة استخدام الألفاظ العبرية في الكتابة العربيــة اليهوديــة كانــت ظاهرة متكررة الحدوث، ولكنها لم تؤثر على بناء الجملة أو تركيبها، لذلك بدت غريبة علـــى النص[6]. ولكنها كانت مختصة بالألفاظ المرتبطة بالعقيدة اليهودية فقط مثل الـــ סוכה.[7]

---

[1] - اسم الشهر العبري الثامن، وهو يقابل شهري أكتوبر ونوفمبر -قاموس دافيد سجيف صـــ ١٠٧١.

[2] - اسم الشهر التاسع في التقويم العبري يقابل شهري تشرين وكانون- قاموس دافيد سجيف صـــ ٧٦٢.

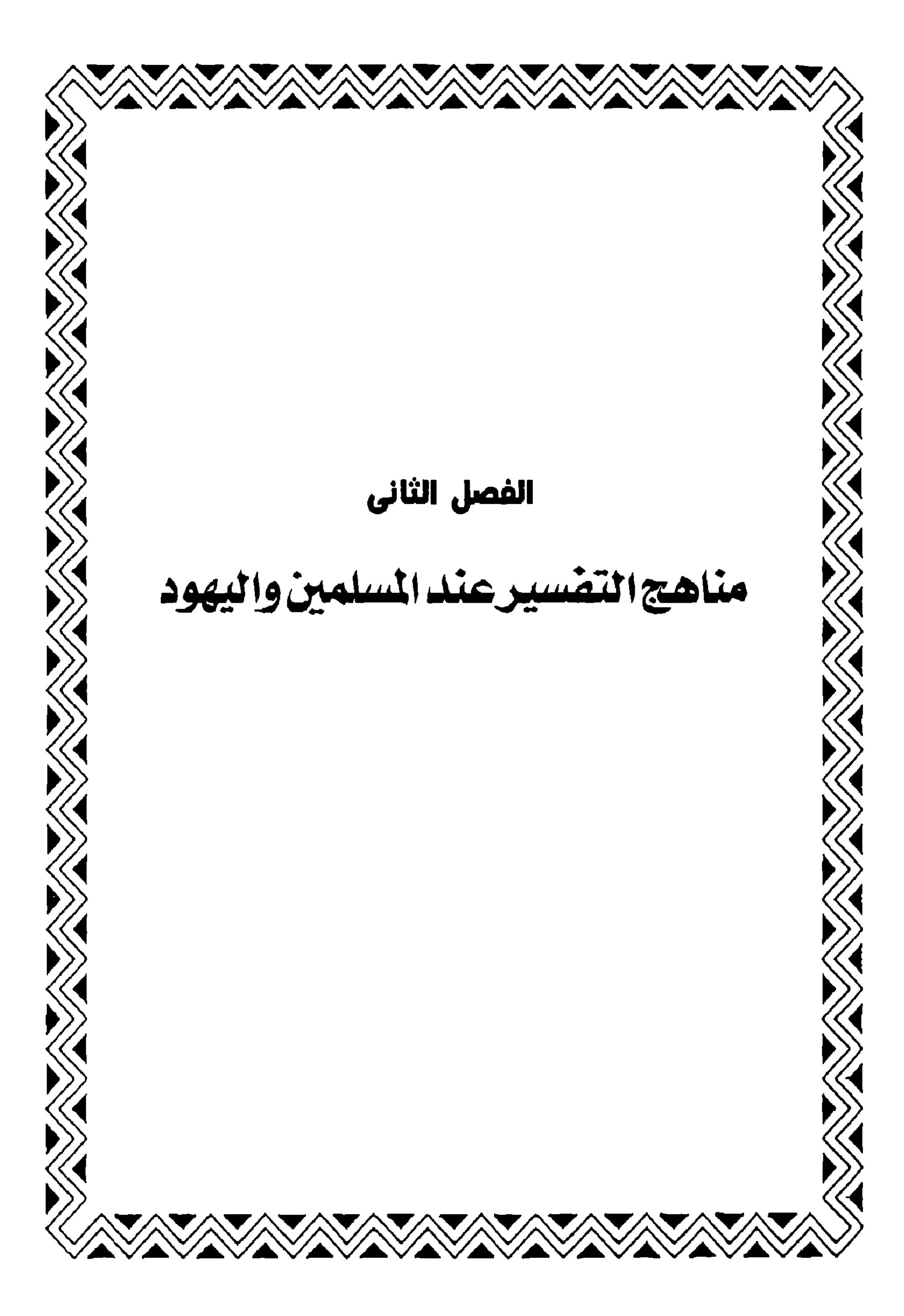
[3] - اسم الشهر العبري العاشر يقابل شهري كانون أول وكانون ثاني-قاموس دافيد سجيف صـــ ٦٢٤.

[4] - الشهر الحادى عشر في التقويم العبري- قاموس دافيد سجيف. صـــ ١٧٢٨.

[5] - اسم الشهر الثاني عشر في التقويم العبري- قاموس دافيد سجيف صـــ ٢٢.

[6] - יהושע בלאו: דקדוק הערבית היהודית.עמ' ٢٧٠.

[7] - P: 178 .Kutscher: A History of the Hebrew Language



الفصل الثانى

مناهج التفسير عند المسلمين واليهود

أولا: التفسير في المصطلح اللغوي والدلالي

التفسير في اللغة:

التفسير هو الإيضاح والتبيين، ومنه قوله تعالى في سورة الفرقان "وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا "[1] أى بياناً وتفصيلاً[2].

فالتفسير هو البيان، فسر الشيء يفسره بالكسر ويفسره بالضم فسراً. وفسره أبانه والتفسير مثله...ثم قال:"الفسر كشف المغطي" والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل.[3]

وهناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقي لكلمة "تفسير" هل هى من فسر أو من سفر؟[4] وإذا كان الفسر، كما ورد في لسان العرب[5] ،فهو بمعنى "نظر الطبيب في الماء" والتفسرة هى "البول الذى يستدل به على المرض"، وينظر فيه الأطباء ليستدلون بلونه على علة العليل، فالمادة التى ينظر فيها الطبيب للكشف عن العلة هي التفسرة، وفعل النظر نفسه من جانب الطبيب هو الفعل الذى يمكنه من فحص المادة واكتشاف العلة، ومعنى ذلك أن التفسير – وهو "اكتشاف علة المريض"– يتطلب المادة "الموضوع" والنظر. ولا يمكن لأى إنسان لديه معرفة ما بالعلل ومظاهرها، أن يتمكن من اكتشاف العلة من المادة، أى القيام بعملية التفسير، لأن الطبيب الذى يفسر المادة لا يفسرها من فراغ، بل يفسرها من خلال معرفة مسبقة تسمح بالتفسير، وبدون هذه المعرفة المسبقة تتحول المادة إلى شيء لا دلالة له على الإطلاق.

أما في مادة "سفر" فتقابلنا عدة دلالات عديدة مركزها الانتقال والترحال. ويتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور و"سمى المسافر مسافراً" لكشفه قناع الكنّ عن وجهه ومنازل الحضر عن مكانه، ومنزل الخفض عن نفسه وبروزه إلى الأرض الفضاء. وسمى السفر سفراً لأنه يُسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خافياً منها وبارتحال الليل يظهر الصبح فيقال: "سفر الصبح وأسفر وأضاء. وأسفر القوم: أصبحوا. وأسفر: أضاء قبل الطلوع. وسفر وجهه حسناً وأسفر: أشرق[6]. وفي التنزيل العزيز "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ "[7].

---

[1]- سورة الفرقان: الآية ٣٣.

[2]- الفيروز أبادي: القاموس المحيط.مؤسسة الرسالة.دار الريان للتراث.ط٢. ١٩٨٧. صـ٤٥٦.

[3] -لسان العرب: مادة فسر.

[4] -محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. مكتبة وهبه.ط٢. ١٩٨٥. جـ١. صـ١٥.

[5]- لسان العرب: مادة فسر.

[6]- المرجع السابق: مادة سفر

[7] -سورة عبس: الآية ٣٨

قال الفراء (١٤٤-٢٠٧هـ/ ٧٦١-٨٢٢م): أى مشرقة ومضيئة. وقد أسفر الوجه وأسفر الصبح. قال:" وإذا ألقت المرأة نقابها قيل: سفرت فهى سافر."[1]

والسفير هو الرسول والمصلح بين القوم، والجمع سفراء. ولعل هذه الدلالة ترتبط بمعنى الانتقال والحركة "سفرت بين القوم إذا سعيت بينهم في الإصلاح"، وكذلك دلالة السفر بمعنى الكتاب والسفرة بمعنى الكتبة، وهما استعمالان وردا في القرآن الكريم، الأول في قوله تعالى:" مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا "[2] والثانى في قوله تعالى: " بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ "[3]. والسافر في الأصل الكاتب، سمى به لأنه يبين الشيء ويوضحه. والسفرة هم الملائكة الذين ينزلون بالوحي على الأنبياء.

وبناء على هذا الشرح يكون معنى السفر مرتبطاً بدلالة الكشف والبيان إلى جانب ارتباطه بالحركة والانتقال، وعلى ذلك يكون السفر هو الكتاب، وتكون الكلمتان سفر وسافر بمعنى كتاب وكاتب، ويرتد كلاهما إلى معنى الكشف والبيان.

وبذلك فإن دلالة الكتاب مثل دلالة الكلام من حيث أنها تكشف عما كان مخبوءاً أو مجهولاً، وهنا يتحول الكتاب إلى دليل للمعنى، إلى تفسرة من خلالها يمكن اكتشاف المعنى، كما يتمكن الطبيب بالنظر في "التفسرة" من اكتشاف المرض. إن الكتاب أو الكلام في مثل هذا التصور بمثابة دليل يومئ إلى مدلول هو المعنى، فهو من حيث علاقته بالمعنى دال وكاشف، لكنه من حيث علاقته بالقارئ أو المفسرين يسمى تفسرة. وعلى ذلك يستوى أن يكون التفسير مشتقاً من الفسر أو السفر، فدلالة المادتين واحدة في النهاية، وهى الكشف عن شيء خفي. ومن خلال وسيط يعد بمثابة علامة دالة للمفسر من خلالها يتوصل إلى هذا الخبيء الغامض. ومن ثم فهذا يعنى أن التفسير عمل يقصد منه الإضافة إلى النص الأصلي وإعطاؤه معنى جديداً يجعله أكثر وضوحاً.

التفسير في الاصطلاح:

ساد الجدل بين مفكري الإسلام حول ما إذا كان التفسير علماً أم لا، فمنهم من رأى أن التفسير ليس من العلوم التى يتكلف لها حد، لأنه ليس له قواعد أو ملكات ناشئة من مزاولة القواعد كثيره من العلوم التى أمكن لها أن تشبه العلوم العقلية، فالتفسير هو بيان كلام الله أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها. ويرى بعض آخر أن التفسير من قبيل المسائل الجزئية

[1] -الفراء: معانى القرآن . عالم الكتب. بيروت. ط ٢. ١٩٨٠م. جـ٣ . سورة عبس .صـ٢٣٩.

[2] - سورة الجمعة: الآية ٥.

[3] -سورة عبس: الآية ١٥.

أو القواعد الكلية، أو الملكات الناشئة من مزاولة القواعد، فيتكلف له التعريف، فيذكر في ذلك علوماً أخرى يحتاج إليها في فهم القرآن، كاللغة والصرف والنحو والقراءات... وغير ذلك.[1]

وكان ممن رأوا أنه علم يتكلف حد التعريف العالم اللغوي أبو حيان الأندلسي (٦٥٤-٧٥٤هـ/١٢٥٦-١٣٤٤م) فعرفه بقوله "فقولنا علم، هو جنس يشتمل سائر العلوم، فكيفية النطق بألفاظ القرآن هو علم القراءات، والبحث عن مدلولاتها هو علم اللغة، ومعرفة أحكامها الإفرادية والتركيبية، هذا هو علم التصريف والإعراب والبيان والبديع، وقولنا ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، يشمل ما دلالته عليه بالحقيقة وما دلالته عليه بالمجاز. فإن التركيب يقتضي بظاهره شيئاً ويصد عن الحمل على الظاهر صاد فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل الظاهر وهو المجاز، وقولنا متمات لذلك، هو معرفة النسخ وسبب النزول ونحو ذلك...".[2]

وهذا يعني أنه علم يشتمل في طياته علوماً أخرى كثيرة منها علم القراءات، لمعرفة النطق الصحيح لألفاظ القرآن الكريم، فالاختلاف في النطق من الوارد أن يعطي اختلافاً في المعنى، وعند النطق الصحيح لهذه الألفاظ يبدأ البحث عن معانيها في إطار علم اللغة وربطها بالأحكام النحوية والصرفية التي من شأنها أن تحيل المعنى المقصود من تلك الألفاظ إلى معاني تقتضيها حالة الإفراد والتركيب، ومع كل هذا يجب الانتباه إلى ما إذا كان المعنى المراد من هذه الألفاظ هو المعنى الحقيقي الشائع أم المعنى المجازي، وهنا مجال علم البديع والمحسنات اللفظية. ثم يجب أن يرتبط كل هذا بالسياق، وهو أسباب النزول، فهي المحك الأساسي في فهم مقاصد الألفاظ.

وكذلك عرفه الزركشي بأنه "علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه".[3]

وعرفه السيوطي أيضاً بأنه "علم نزول الآيات وشئونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها".[4]

---

[1]- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ج١. صـ ١٦.

[2]- أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط. دار الفكر. بيروت-١٩٩٢. ج١. صـ٢٦.

[3]- الزركشي: البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعرفة.بيروت. لبنان.ط٢. ١٩٧٢. ج٢. صـ ١٤٦.

[4]- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٧٥. ج٤. صـ ١٩٤.

ومن تعريف السيوطي نستنتج أن التفسير يعتمد على الجوانب الخارجية للنص، مثل العلم بأسباب النزول والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وبذلك فهو يعتمد على العلوم النقلية، وتصبح مهمة المفسر الترجيح بين الروايات ومحاولة الجمع بينها.

وبذلك فعلم التفسير علم يجمع كل العلوم الممهدة للتأويل، فهو جزء من عملية التأويل وتكون العلاقة بينهم علاقة الخاص بالعام من جهة أو علاقة النقل بالاجتهاد من جهة أخرى.

وبعد أن عرضنا لمفهوم التفسير لغةً واصطلاحاً، نتطرق فيما يلي إلى مفهوم التأويل ومحاولة الربط بينه وبين التفسير، والوقوف على أوجه التشابه بينهما. وذلك على النحو التالي:

التأويل في اللغة

أوّل الشيء رَجَعَه، وألتُ عن الشيء ارتددت، وأوّل الكلام وتأوّله: دبّره وقدّره، وأوّله وتأوّله: فسّره[1]... وعلى هذا يكون التأويل مأخوذاً من الأول بمعنى الرجوع، فكأن المؤوّل أرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني.

وقيل: التأويل مأخوذ من الإيالة وهي السياسة، قال الزمخشري: "آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة، وإئتالها، هو مؤتال لقومه مقتال عليهم أي سائس محكم".[2]

وقد وردت لفظة تأويل في القرآن الكريم على معان مختلفة، منها قوله تعالى " هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ "[3]، فهنا بمعنى التفسير والتعيين. كما قال تعالى :" فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا "[4]. وفي هذه الآية بمعنى العاقبة والمصير. وقوله في سورة الأعراف " هَلْ يَنْظُرُونَ إِلا تَأْوِيلَهُ "[5]. وقوله في سورة يونس:" بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ "[6]، فهو في الآيتين بمعنى وقوع المخبر به. وقوله في سورة يوسف[7]: " وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ "، وكذلك " قَالَ لا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ "، وكذلك " قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ

---

[1]- لسان العرب. مادة أول. جـ١٣. صـ٣٣-٣٤.

[2] -الزمخشري: أساس البلاغة. دار التنوير العربي. بيروت. لبنان.ط٤. ١٩٨٤م. مادة أول.

[3] – سورة آل عمران: الآية ٧.

[4] – سورة النساء: الآية ٥٩.

[5] – سورة الأعراف: الآية ٥٣.

[6] – سورة يونس: الآية ٣٩.

[7]– سورة يوسف: الآيات ٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ١٠٠.

الأَحْلامِ بِعَالِمِينَ، " وقوله " أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ" وقوله "وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ". فالمراد به في كل هذه الآيات نفس مدلول الرؤيا.

وفي سورة الكهف[1] " سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا " وقوله " ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا". فمراده بالتأويل هنا تأويل الأعمال التى أتى بها الخضر من خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار وبيان السبب الحامل عليها ، وليس المراد منه تأويل الأقوال[2] .

ومن المعاني التى وردت لكلمة تأويل في القرآن الكريم نستنتج أن عملية التأويل ذاتها تعتمد في الأساس علي المادة أو التفسرة التي من خلالها يقوم المؤول باكتشاف الدلالة الخفية (الباطنة) للأفعال أو تأويلها، أى الكشف عن أسبابها الحقيقية، والكشف عن الأسباب الحقيقية بمثابة الكشف عن الأصول ، وهذا يتطابق مع الاشتقاق اللغوى لكلمة تأويل من الأول بمعنى الرجوع، فالتأويل تفعيل من أوّل يؤول تأويلاً وثلاثيه آل يؤول أى رجع وعاد. ولهذا استطاع سيدنا يوسف عليه السلام أن يكشف عن أصل الطعام ومصدره قبل أن يأتى، وهكذا أيضاً يستطيع مؤول الحلم أن يكشف عن الأصل الحقيقي الذى يختفي وراء الصور التى يراها النائم. فالتأويل يرد الظاهر إلى أصوله وأسبابه الحقيقية.

لكن كلمة تأويل كما تعنى الرجوع إلى الأصل تعنى أيضاً الوصول إلى هدف أو غاية، فإذا كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية فإن الوصول إلى هدف وغاية حركة متطورة نامية.

والذى يجمع بين الدلالتين (الرجوع والوصول إلى الهدف) هو دلالة الصيغة الصرفية "تفعيل" على الحركة، إما في اتجاه الأصل بالرجوع أو في اتجاه الغاية والعاقبة بالرعاية والسياسة، وهذه حركة ليست مادية بل ذهنية لإدراك الظواهر، إما لاكتشاف الأصل بالرجوع، أو للوصول إلى الغاية "بالسياسة". وبذلك فالتأويل حركة تستهدف العلم والمعرفة، وهذا يدحض قول من يرى أن التأويل المراد به تحميل القول معنى غير المراد من القول.

التأويل في الاصطلاح:

التأويل كشف ما انغلق من المعنى، ولهذا إذا كان التفسير يتعلق بالرواية فإن التأويل يتعلق بالدراية، وإذا كان يعتبر في التفسير بالاتباع والسماع، ففي التأويل يعتبر بالاستنباط.[3] لأن التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها ولما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف

---

[1]- سورة الكهف: الآية ٧٨.

[2] – وقد وردت كلمة تأويل في القران سبع عشرة مرة، في حين أن كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة.

[3] -الزركشي: البرهان في علوم القرآن. ج٢. صـــ١٥٠.

للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط.[1] ومن ثم فالتأويل يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية، وبذلك لا بد أن يعتمد التأويل على معرفة بعض العلوم الضرورية المتعلقة بالنص، والتى تندرج تحت مفهوم التفسير. فالمؤول لا بد أن يكون على علم بالتفسير يمكنه من التأويل المقبول للنص، وهو التأويل الذى لا يخضع النص لأهواء الذات والميول الشخصية والأيديولوجية. فالتأويل الذى لا يعتمد على التفسير هو التأويل المرفوض فالاستنباط لا يعتمد على مجرد التخمين وإخضاع النص لأهواء المفسر، ولكنه لا بد أن يستند إلى حقائق النص من جهة وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى.

وبذلك فالقول الموجز في التأويل أنه تفسير الكلام وبيان معناه، أو هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الصحيح الذى لا يحتاج إلى دليل.[2]

ونستدل مما سبق على أهم الفروق بين التفسير والتأويل، وذلك على النحو التالي:

١- التفسير هو : القطع بأن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا، استناداً إلى دليل قاطع فصيح وإلا فتفسير بالرأى، وهو المنهى عنه، أما التأويل فهو: ترجيح أحد الاحتمالات دون القطع والشهادة على الله[3].

٢- التفسير هو: البيان بوضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً كتحليل الصراط بالطريق، والصيب بالمطر. والتأويل هو: تفسير باطن اللفظ، مأخوذ عن الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر. فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل وقواطع الأدلة تقتضى بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة.[4]

٣- التأويل هو: صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط. والتفسير هو: الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها.[5]

٤- التفسير معناه الكشف والبيان، والتأويل هو ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل. والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ

---

[1] - الزركشي: البرهان. ج٢. صـ١٥٠.

[2]- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون.جـ١. صـ٢٠.

[3]- السيوطي: الإتقان.ج٤. ١٩٢.

[4] -المرجع السابق: ج٤. صـ١٩٣.

[5]- الزركشي: البرهان. ج٢. صـ ١٥٠، ١٥١.

ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها حسب السياق ومعرفة الأساليب اللغوية واستنباط المعاني من كل ذلك.

ولكن لا يفهم من هذا أن التفسير يسير في اتجاه والتأويل يسير في اتجاه، بل على العكس كلاهما يكمل الآخر، فالتفسير هو أساس يتم الانتقال منه إلى التأويل، فالتفسير يعتمد على العلوم النقلية والتأويل يعتمد على العلوم العقلية. ولكن تفاسير النصوص الدينية تحتاج إلى الأدلة النقلية والعقلية معاً . فالتفسير يرتبط بالمعنى المباشر للقول، أما التأويل فيرتبط بالمعنى غير الظاهر للقول، لذلك يجب أن تتوفر فيه الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان. وهذا من شأنه أن يؤكد أن النص المقدس صالح لكل الأزمان والعصور، ولا يقف عند حدود عصر نزوله، وهو بذلك مواكب لحركة الزمان والمكان المتطورة.

ولكن اكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعنى إسقاط الدلالات التى اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص، ولذلك يجب أن يكون المفسر والمؤول على وعى دائم بحركة الواقع لتوسيع دلالات النصوص لتلائم حركة وفكر الواقع، وذلك عبر الاجتهاد والقياس. ولولا ذلك لما سنت شرائع وأحكام جديدة للحالات والمستجدات في كل عصر، لذلك يحتاج المؤول والمفسر لعلم أصول الفقه ليستنبط الأحكام من الآيات، ويستدل عليها، ويعرف الإجمال والتبيين، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، ودلالة الأمر والنهى[1] . كما يحتاج إلى علم اللغة وفروعه لأن المعنى يتغير حسب الإعراب والصرف والاشتقاق[2]. وعلم الكلام حتى يستطيع المفسر أن يستدل على ما يجب في حق الله تعالى وما يجوز وما يستحيل.[3]

أضف إلى تلك العلوم الإلمام بعلمي التاريخ وتقويم البلدان لمعرفة العصور والأمكنة التى وجدت فيها الأمم التى ورد ذكرها في النص الديني، ووقعت فيها هذه الحوادث، والعلوم المتطرقة لأحوال البشر ليعلم كيفية طبائعهم وأحوالهم[4].

كذلك على المفسر والمؤول أن يكون عليماً بقانون الترجيح، حتى إذا ما كانت الآية محتملة أكثر من وجه أمكنه أن يرجح ويختار. فكل لفظ يحتمل معنيين فصاعداً هو الذى لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأى، فإذا كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه، إلا أن يقوم الدليل على أن المراد هو الخفي.[5]

---

[1] - الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة. ١٩٦١. صـ ٤٢٢، ٤٢٥.

[2] - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.ط٣. ١٩٦٧. ج١. صـ٢٣- ٢٥.

[3] -السيوطي: الإتقان. ج٤. صـ٢١٦، ٢١٧.

[4] -محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ج١. ٢٥٩-٢٦٠.

[5] - السيوطي: الإتقان ج٤. صـ٢١٨.

ثانياً:مناهج التفسير الديني عند اليهود قبل فترة سعديا:

تفسير العهد القديم على اختلاف مناهجه يمكن فهمه وفقاً لتوجهه الوظيفي، فالتفسير هو تقديم النص القديم المفسر للقارئ المعاصر، ذلك بالإضافة إلى أنه عملية استنطاق النص وإظهار الروح السائدة فيه، والإيحاء بأن الكاتب الأصلي هو الذى يتحدث بالفعل، كما لو كانت التفاسير الموضوعة أمام جمهور القراء والسامعين بمثابة نص ثانٍ للنص الأصلي مع إضفاء روح جديدة للنص الأصلي، ولذلك فإن المفسر يستخدم كل الأدوات اللغوية والتاريخية التي من شأنها أن تزيل عوامل سوء الفهم الذى قد يسببه تباعد الأزمنة سواء من جراء التغييرات اللغوية أو الأسلوبية أو تغيرات طرأت على المناخ الروحاني.

لذلك أصبحت عملية تفسير العهد القديم عملية أساسية نظراً لعدم اتساقه وتعدد مصادره وعدم تمازجها من جهة ، وكذلك لأن هذا التفسير يعد أحد أهم المصادر وأقدمها لتاريخ العقائد وتطورها لدى اليهود من جهة أخرى.[١] ولكن هذه التفاسير، رغم أنها من إنتاج البشر إلا أن قداسة النص، تشملها، فشكلت تلك التفاسير في عهد حكماء التلمود الشريعة الشفوية (التلمود) التى فاقت في أهميتها عند غالبية اليهود الشريعة المكتوبة (العهد القديم)[2].

ويمكننا أن نرجع بداية التفسير عند اليهود إلى فترة تدوين العهد القديم، والتى استمرت حتى القرن السادس الميلادي، واستمرت عملية التفسير عندما رأى حكماء اليهود أن الشريعة المدونة غير كافية، ولا تواكب ظروف تطور الحياة اليهودية ولا بد من إكمالها بالتفسير[٣].

ولما كان من الصعب، مع ما يمثله العهد القديم بالنسبة لليهود، أن تجد في تفاسيره درجة من الموضوعية، فإن العهد القديم لم يكن بالنسبة لهم كتاباً مقدساً نزل به الوحي وانقطع وأغلقت الكتابة فيه، بل جاء كل عصر وكل فرد وأدخل تأثيره ومفاهيمه على العهد القديم، وهذا النهج هو ما خلق ثنائية في منهج تفسير العهد القديم. وتمثلت هذه الثنائية في منهج الـ(פְּשָׁט) البشاط والـ(דְּרָשׁ) والدراش.

---

[1] –اتجاهات نقد العهد القديم، د/ محمد خليفة حسن، د/ أحمد محمد هويدي. دار الثقافة العربية. ٢٠٠١م. ط١. صـ٢٢١.

[2] – كلمة (פירוש) بمعنى تفسير لم تستخدم إلا في عصر التلمود مלון יהודה גור: הוצאת דביר. תל אביב. 1966 . מהדורה 11 . עמ' 823.

[3] – חיים טשרנוביץ: תולדות ההלכה . כרך ראשון.חלק ראשון. ניו יורק. 1934 . עמ' 1.

أ- الـ פְּשָׁט (البشاط): كلمة مشتقة من الكلمة الآرامية פשטא وتعنى الحرفية والتبرير[1].
أما المعنى الشائع لهذه الكلمة فهو التفسير الموضوعي الذى يلتزم بالسياق، لا يبتعد عن المعنى المقصود ولا يخالفه أو لا يدخل في الجدل.[2]

وهذا التفسير يحتاج من المفسر اليقظة لأنه ليس حرفي بل تفسير يراعي فيه ربط فقراته مع بعضها ببعض ومراعاة السياق العام، بمعنى نقل الإحساس البسيط والأصيل في الفقرة وذلك بدراسة اللغة وتراكيبها، ولذلك فهو مرتبط بالنص[3].

أما الأمر الثاني الذى يحتاجه المفسر في هذا المنهج، فهو معرفة أسباب النزول، وهذا يُعد اجتهاداً منه، لأن فكره لا يستطيع أن يصل إلى المراد من الفقرة التوراتية خاصة، والفقرة لم تنزل في عصره وزمانه. فالأمر الأول والأخير الذى يهتم به المفسر الذى يتبع المنهج الحرفي في التفسير الحرفي (البشاط) هو ألا تنفصل الفقرة التوراتية عن السياق الذى نزلت فيه، حتى يفسرها تفسير واقعياً، لذلك كان هذا المنهج الحرفي (البشاط) قليل الاستخدام لدى حكماء المشنا.[4]

لذلك من الممكن أن نصف هذا المنهج بأنه تفسير موضوعي يتعامل مع النص الديني بشكل مستقل دون تدخل من المفسر. وقد كانت أكثر الفترات التى ساد فيها المنهج الحرفي (البشاط) مع ظهور الإسلام حيث تأثر اليهود بمناهج التفسير الإسلامية الموضوعية[5] .

ب- الـ דְּרָשׁ (الدراش): كلمة عبرية بمعنى مغزى باطني، أو قياس عقلي، وتأويل أو شرح وتفسير فقرات الكتاب المقدس عن طريق التعمق والتوسع[6].

---

[1] - Marcus JASTROW: Dictionary of Talmud Babli Yerushalmi Midrashic Litterature and Targumim- Pardes Publishing House- New York- 1950- Part 2- P:1246.

[2] – מלון יהודה גור: עמ' ٨٣٥.

[3] – עזרא ציון מלמד: מפרשי המקרא . הוצאת ספרים . האוניברסיטה העברית.ירושלים. מהדורה١. כרך ١.עמ' ٦٢٥.

[4] – מ׳ צ. סגל: מבוא למקרא . הוצאת קרית ספר.ירושלים. מהדורה ٩ . ספר שלישי. עמ' ٩٨٠.

[5] – י׳ מ. גרינץ: מבואי מקרא. שיעורם בהתהוות ספרי המקרא. הוצאת ספרים. יבנה. בע׳ם. עמ' ١٦٨.

[6] – מלון יהודה גור: עמ' ١٧٩ أما كلمة (מִדְרָשׁ) فقد استخدمت بمعنى شرح أو تفسير في العهد القديم في أخبار الأيام الثاني (27:24)، أما في عصر المشنا فاستخدمت للدلالة على الجزء النظري في الشريعة. والمدراشيم هي كتب تفسيرية صاحبت تدوين وتفسير العهد القديم وقد انقسمت المدراشيم إلى מִדְרָשׁ הלכה: المدراش الهالاخي، وهو الخاص بالقوانين التشريعية، و מִדְרָשׁ אגדה: المدراش الأجادي وهو خاص بتفسير خاص بالقصص والمواعظ في العهد القديم: י׳ מ. גרינץ: מבואי מקרא. עמ' ١٥٩–١٦٠. كما أن كلمة مدراس وردت في لسان العرب والقاموس المحيط على أنها الموضع الذى يقرأ فيه اليهود. ويقال مدراس اليهود، كما جاء في الحديث عن عبد الله بن يوسف حدثنا الليث، قال حدثني سعيد المقبري عن أبيه عن أبي

أما المعنى العام له فهو البعد عن المعنى الحرفي للفقرة التوراتية والميل إلى التوسع والإضافة والجدل[1] ، لذلك كان أكثر استخداماً للأجاداه (القصص والمواعظ) التى تتميز دائماً بالمبالغة وتخطى حدود الزمان والمكان[2].

ويتميز منهج الدراش بالميل إلى التلاعب بالألفاظ وضرب المثل والقصص الوعظية للتأثير على السامع، لأنه دائماً ما كان يقدم شفاهياً. لذلك كان دائماً ما يخضع المفسر في هذا النوع من التفسير إلى الظروف التى عليها الجماعة اليهودية، فكانت تلك الجماعة هى المحرك الأساسي له لا النص، لذلك كان دائماً ما يبتعد ويخرج عنه.[٣]

ولذلك فإن نمط الدراش يتميز بالذاتية، فالمفسر يبحث فيه عن غايته هو لا عن غاية النص، لذلك يخرج بالفقرة التوراتية عن سياقها ومغزاها المعتاد. ولهذا فإن كان منهج البشاط لم يتغير من جيل إلى جيل، فإن منهج الدراش تغير من جيل إلى جيل ومن مكان إلى مكان ومن فرد إلى فرد على حسب اختلاف البشر وظروف الحياة والعادات والأفكار، لذلك كان هذا المنهج أقرب إلى نفوس حكماء المشنا حتى يحملوا الفقرة التوراتية تجديداتهم التى تم وضعها في التوراة الشفوية (التلمود)[٤] . فقد كانت الأسئلة والفتاوى التى تطرح عليهم على مدى الأجيال لا يمكن الإجابة عنها إلا من خلال منهج الدراش عن طريق تحوير الفقرة التوراتية والتلاعب بها، وهكذا حملوا كل فقرات العهد القديم كل آرائهم وأفكارهم حتى لو كانت مناقضة للرأى الذى تطرحه فقرات العهد القديم.[5]

ج- الـــ סוד: السود: أى التفسير الرمزي. بدأت بوادر هذا النمط من التفسير في عهد السوفريم[6]، في تفسير سفر نشيد الإنشاد وبعض المواضع في سفر حزقيال. ثم تطور وانتشر بين يهود العصر الهلينستي (اليوناني) في الأسكندرية بتأثير بعض مذاهب الفلسفة اليونانية

هريرة -رضى الله عنه- قال: بينما نحن في المسجد خرج النبى-صلى الله عليه وسلم- وقال انطلقوا إلى يهود فخرجنا حتى جئنا بيت المدراس..." بمعنى الموضع الذى يدرس فيه اليهود" صحيح البخارى، باب الجزية ٣١٧٦، وسنن أبي داود، باب الحدود ٤٤٥.

[1]- Part 2- P:325:JASTROW

[2]- م. גרינץ: מבואי מקרא .עמ' ١٦٠-١٦١.

[3]- عبد الرزاق قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. دار التراث بالقاهرة. بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط. ١٩٨٤. صـ١٣٨.

[4]- מ צ. סגל: מבוא למקרא. עמ' 980.

[5]- المرجع السابق: עמ' ٩٨٠.

[6]- السوفريم: اسم فاعل مذكر مفرده סופר مشتق من الفعل ספר، وهى تعنى مفسر التوراة وكاتبها وتطور معناها لتعنى أديب وصحفي . وهو لقب كان يطلق على كتبة العهد القديم الذين حاولوا شرح الشريعة منذ حوالى منتصف القرن ٥ق.م إلى حوالي ١٠ ق.م. האנציקלופדיה העברית.כרך25. עמ'549- 550.

..غنوصية[1]. وكان من أبرز ممثلي هذا المنهج في تلك الفترة فيلون[2]. وقد ازدهر هذا المنهج في التفسير مع مذهب القبالة في العصور الوسطي ليجعل للنص معنى أزلي[3].

ويبحث المفسر الذى يتبع هذا المنهج عن المعنى الباطني والخفي، عن طريق استخدام رياضة ذهنية مع حروف الألفاظ ليكشف معنى أخفاه الله لحكمة[4]، فهذا التفسير الرمزي ينكر المعنى البسيط والظاهر للفقرة التوراتية، ولكنه يعتمد على أن الفقرة التوراتية تقول شيئاً وتقصد شيئاً أخر، فالفقرة التوراتية ليست على معناها الظاهري، فهذا المعنى الظاهري غطاء يخفي داخله المعني الحقيقي للفقرة.[5]

د- الـ רמז: منهج الرمز : وهو يعنى التفسير الرمزي أو المجازي، ولا يعتمد المفسر المجازي اعتماداً كاملاً على المعاني الحرفية للألفاظ، وإنما يحتاج إلى عوامل خارجية عن النص نفسه، وتظهر هنا قدرة المفسر على كشف المعاني الكامنة في ثنايا النص. مستخدماً ما لديه من معلومات خارجية وثقافة دينية واسعة وخيال إلي غير ذلك من الوسائل التي تعينه على استخراج المعاني المجازية في النص[6].

وبناء على هذا فإنه يمكن الوقوف على الفارق بين كل من المنهج الحرفي في التفسير والمنهج المجازي في أن الأول يعتمد بالدرجة الأولي على كلمات النص، وتراكيبه وارتباط السياق العام لمعنى الفقرات، أى أن هناك علاقة ثنائية مستمرة بين النص وبين المفسر طالما كانت العملية التفسيرية قائمة، في حين أن المفسر المجازي لا يرتبط بحرفية النص ويكون هناك فاصل بين كلمات النص والمفسر.

ولم ينتشر هذا المنهج بين اليهود بالصورة التى كانت عليها مناهج التفسير الأخري، وربما يرجع ذلك إلي أن اليهود في بداية اهتمامهم بالنص كانوا يهدفون إلى توضيح ما

---

[1]- الغنوصية: كلمة يونانية= معرفة، عرفان وسميت بهذا الاسم لأن شعارها هو أن بداية الكمال هى معرفة غنوص الإنسان، أما معرفة الله فهى الغاية والنهاية. واهتمام الغنوصيين إنما هو بالكمال، ويمكن بلوغ الكمال بواسطة الغنوص= العرفان، المعرفة، وازدهرت في القرنين الثاني والثالث الميلادي. ورأى البعض أنها ضرب من التفكير اليوناني الصوفي المعقل المنحل، ذلك لأن طريقة التفكير والنظر والتركيب والتفكر والشكل الباطن والبنية الروحية للمذاهب الغنوصية تتجلى بها جزئياً عناصر شرقية. عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية. ج٢.صـ ٨٦- ٨٧.

[2]- מ צ. סגל: מבוא למקרא . עמ' ٩٨٨.

[3]- عبد الرازق قنديل: الأثر الإسلامي. صـ١٣٩.

[4]- المرجع السابق :صـ ١٣٩.

[5]- מ צ. סגל: מבוא למקרא. עמ' ٩٨٨ .

[6] -عبد الرزاق قنديل: الأثر الإسلامي. صـ ١٣٥.

يتضمنه للجمهور، ولم يكن هناك ما يستدعي الغوص في المعاني والتكلف في الأسلوب بقدر ما كان الأمر يحتاج إلى إظهار الأوامر والأحكام وما ينظم حياتهم الدينية والاجتماعية.

مراحل تفسير العهد القديم:

(١) التفاسير داخل العهد القديم: لقد كانت الفترة الزمنية بين تلقي موسى للألواح وبين كتابة عزرا للتوراة فترة طويلة (ما يقرب من ألف عام)، فطرأت على لغة النص الكثير من التغييرات، بالإضافة إلى الأحداث التاريخية، كل ذلك أدى إلى صعوبة فهم اليهود لنص التوراة.[1]

هذا جعل التفسيرات تدخل إلى العهد القديم نفسه، وهو ما أكدته التوراة في نصها، حيث ورد في سفر نحميا (٨: ٤-٨): "ووقف عزرا الكاتب على منبر الخشب... وفتح عزرا السفر أمام كل الشعب...واللاويون أفهموا الشعب الشريعة في أماكنهم. وقرأوا في السفر في شريعة الله ببيان وفسروا المعنى وأفهموهم القراءة".

فقد شكلت بعض ألفاظ العهد القديم عقبات كثيرة في سبيل فهمه لكونها غريبة عن اللغة أو نادرة[2]، ولذلك أصبح عزرا أول مفسر للتوراة لحل هذه العقبات، ولكن عزرا لجأ لمنهج الدراش في التفسير[3]، سواء في مجال الشريعة (الهالاخا) أو القصص (الأجاداه) [4].

فعلى سبيل المثال سفر دانيال من الأصحاح العاشر وحتى الأصحاح الثاني عشر تفسير أو مدراش كامل لسفر أشعيا، والأصحاح الثاني عشر من سفر هوشع ليس إلا مدراش لقصة يعقوب وعيسو، فهو بمثابة إعداد جديد لمادة قديمة لإخراجها من طابعها القصصي لتصبح موعظة أخلاقية. كما أن الملاحظات الهامشية التي أدخلها الناسخ إلى النص التوراتي كانت بالطبع ملاحظات تفسيرية[5]. وبذلك من الممكن أن نقول أن التوراة الشفوية قد بدأت مع وقت تكون العهد القديم[6].

---

[1] -عبد الرزاق قنديل: الأثر الإسلامي. صـــ٣.

[2]– Margolis: History of Jewish People. P: 272

[3]– ד" שאול ברקלי: מבוא למקרא. רובנשטיין בשיתוף עם המכון העברי להשכלה בכתב. ירושלים. 1977 . פרק 11 . עמ"50.

[4]– יחזקאל קויפמן: תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני. מוסד ביאליק . ירושלים. תל אביב. דביר. 1967 . חלק ח. עמ" 475، 456 ، 293 . والأجاداه في مصطلحها العام أسطورة أو حكاية شعبية، أما في مصطلحها اليهودي فهي نوع من الأدب أفرزه حكماء اليهود في بابل وأورشليم خلال الفترة الممتدة من القرن الأول الميلادي واستمر حتى القرن السابع أو الثامن الميلادي. אביגדור שנאן:עולמה של ספרות האגדה. אוניברסיטה משודרת. משרד בטחון.תל אביב.1987.עמ' 12 -13.

5–לקסיקון מקראי. מאמר פרשנות. עמ" ٧٣٥.

[6]– מ.צ.סגל: מבוא למקרא .עמ"981.

٢- مرحلة السوفريم (كتبة العهد القديم):

السوفريم (٤٠٠- ١٠٠ق.م) هم مدونو العهد القديم أيام عزرا، وقد اعتمد السوفريم في البداية على المنهج الحرفي (البشط) في التفسير. ولكن هذا المنهج لم يلبِ رغباتهم عندما أرادوا إضفاء نوع من القداسة على بعض العادات التى طرأت عليهم، فلجأوا إلى منهج الدراش وحمّلوا الفقرة التوراتية ما يؤكد ذلك[1].

٣- تفاسير حكماء المشنا:-

صنع حكماء المشنا منظومة كاملة من الأحكام والقوانين شكلت المدراش التشريعي في التوراة الشفوية من فقرات قليلة في العهد القديم، وكان عملهم التفسيرى هذا يعتمد على فصل أجزاء الفقرة من سياقها وربطها مع أجزاء أخرى بعيدة عنها[2]. وكان الهدف من هذه العملية ليس تفسير الفقرة التوراتية، بل توسيعها لإخراج شرائع جديدة أصبح هناك حاجة إليها ، وربط مدراش الأجداده بأحداث ووقائع العهد القديم لتكون إرشادات وعبر أخلاقية يحتاجها هذا الزمان، لذلك جاءت الفقرة الواحدة تحمل عدة أوجه يناقض بعضها بعضا.[3]

ولكن هؤلاء الحكماء لم يضعوا هذه التفاسير والشرائع هباءً، ولكن وضعوا أسس لصنع هذه المنظومة من الأحكام والمواعظ وبعض هذه الأسس هي[4]:

أولاً: أن التوراة غنية في بعض المواضع وفقيرة في مواضع أخري.

ثانياً: لا يوجد تقديم وتأخير في التوارة، وذلك ساعدهم على خرق التسلسل الزمني للأحداث.

ثالثاً: تطبيق القياس بشكل واسع لإيجاد شرائع تتماشي مع ظروف الواقع الحياتي لهم في هذا العصر، فعلى سبيل المثال الفقرة التوراتية التى تقول: " ومن هو الرجل الذى غرس كرماً ولم يبتكره"[5] فرأوا أن هذا لا يعنى الكرم فقط، بل كل ما تم غرسه.

رابعاً: التغاضى عن الفروق الشاسعة بين دلالات الفقرات التوراتية وبين الشرائع التى أقروا العمل بها.

ولم يكتف معلمو المشنا بهذه الأسس التفسيرية التى طبقوها، بل تجرأوا على تغيير ترتيب الكلمات وحذفها وتغيير شكلها ، فالفقرة التوراتية التى تقول "יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ

---

[1]- מ.צ. סגל: מבוא למקרא. עמ' ٩٨٣ . ومنهج البشط الحرفي ساد أيضاً في الترجمة السبعينية التي تكونت في عهد السوفريم، ولكنهم لجأوا للدراش في التعبيرات المنسوبة للإله.

[2]- S.W Baron: Asocial and Religious History of The Jews. New York- 1958- P: 313.

[3]- האנציקלופדיה המקראית. מוסד ביאליק.ירושלים. 1945 . מאמר פרשנות. עמ'642.

[4] - المرجع السابق: עמ' ٦٤٣.

[5]- يبتكره بمعنى يأكل باكورة ثماره، سفر التثنية (٢٠:٦).

עוֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע עוֹשֶׂה כָל אֵלֶּה"[1] كانت في الأصل تقـول: " יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עוֹשֶׂה שָׁלוֹם ו וּבוֹרֵא אֶת הַכֹּל" فأضافوا إليها " וּבוֹרֵא רע"[2] . وكذلك فعل مثـل רָאָה (رأى) لما فيه من تعبير جسدي أصبح נִרְאָה (يتراءى)[3]. وإن لم يستطع المفسر تغيير الكلمات فإنـه يلجأ المفسر إلى تفسيرات غير مقنعة مثل ما ورد في الفقرة التى تقول: "هذه الكلمات كلم بها الرب كل جماعتكم في الجبل من وسط النار والسحاب والضباب وصوت عظيم ولم يـزد"[4]. والفقرة التى تناقضها " وبعد الزلزلة نار ولم يكن الرب في النار وبعد النار صوت مـنخفض خفيف"[5] فرأوا أن الرب يتحدث بصوت عظيم والملائكة بصوت منخفض[6].

وقد قدم معلمو المشنا تبريرات لاتباع هذا المنهج في التفسير، وهى[7]:

أولاً: التناقض بين القوانين يرجع إلى اختلاف البشر.

ثانياً: لغة العهد القديم تختلف اختلافاً جوهريا عن لغة البشر، فلغة البشر تفرق ما بين اللفـظ والمضمون وفيها بعض الكلمات التى لا تضيف للحوار. أما كلام التوراة فمصدره إلهي فكـل حرف له سبب ودلالة ومضمون.

من هذا المنهج في التفسير صنعت التوراة الشفوية التى اعتمـدت علـى أن التـوراة المكتوبة جاءت مختصرة ومقتضبة تحتاج للتفسير والتفصيل. وكانت مهمة هؤلاء الحكماء هذا التفصيل والتفسير، ولكن هذا لم يحل دون أن تأتى الشرائع الشفوية غير مرتبطة بما جاء في التوراة المكتوبة، بل وأحياناً تناقضها. ولذلك كان منهج الدراش هو الأقرب لهذه المدرسة من منهج البشط الحرفي، والسبب الذى دعاهم لذلك واضح وهو التغيرات الاجتماعية التى طرأت على الجماعات اليهودية في فترة الهيكل الثاني وما تبعه من تغيرات اقتصادية أثـرت أكبـر الأثر في تفسير العهد القديم.

وهناك مدرستان تفسيريتان واضحتان في تفاسير حكماء المشنا وهما مدرسة رابـى "ישמעאל" يشمعئيل ومدرسة رابي "עקיבא" عقيفا ، وقد اختلفتا عن بعضهما فـي مجـال الشريعة، لكن لم تختلفا في الجانب القصصي والوعظي (الأجاداه) إلا اختلافات طفيفة، فقـد

---

[1] -"مصور النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر" سفر أشعيا(٤٥:٧).

[2]- עזרא ציון מלמד: מפרשי המקרא. כרך 1 . עמ' 55، حيث رأى حكماء المشنا أن الرب خالق كل شيء حتى الشر. יחזקאל קויפמן:תולדות האמונה.כרך4.עמ'602.

[3]- עזרא ציון מלמד: מפרשי המקרא. כרך ١ ، עמ' ٦٠.

[4]- سفر التثنية: (٥:٢٢).

[5] - سفر ملوك أول: (١٩:١٢).

[6] -עזרא ציון מלמד: מפרשי המקרא. כרך ١. עמ' ٨٠.

[7] - المرجع السابق: עמ' ٨٧.

رأت مدرسة رابي يشمعئيل أنه يجب النظر بعقلانية في فقرات العهد القـديم للبحـث عـن المبررات الواضحة والبسيطة لتلك الفقرات، لذلك كانت أكثر استخداماً لـنمط البـشط، أمـا مدرسة عقيفا فكانت تميل للبحث عن المعاني الخفية والغامضة للفقرات التوراتية، لذلك كانت أكثر استخداماً لمنهج الدراش، ولذلك كانت مدرسة عقيفا هى الأكثر انتشاراً.[1]

وقد كون تفاسير حكماء المشنا طبقتان من هؤلاء الحكماء هم:

١- الــ תנאים [2]: (١٠ ق.م- ٢٠٠ م) : يعد التنائيم أكثر المدارس التى توسـعت فـي إضافة تفسيرات تبعاً للمنهج الدراشي بسبب ما استجد عليهم من مؤثرات، وخاصـة في فترة السبي البابلي . ومن أشهر من جاء في هذه المرحلة هليل وشـماي وكونـا مدرستين تفسيريتين في أواخر القرن الأول قبل الميلاد وبداية القرن الأول الميلادي، وقد اختارت مدرسة شماي التدقيق في حين اختارت مدرسة هليل التساهل[3].

٢- الــאמוראים[4]: أى الشراح (٢٠٠- ٥٠٠م) وقد أثرت مدرسة رابي عقيفـا علـى هـذه المرحلة أكبر الأثر. لذلك اتبعت المنهج الدراشي، كما أكثرت من استخدام منهج الجيمـاترا[5]. وأسلوب (אל תקרי) في التفسير بمعنى لا تقرأ هكذا بل هكذا، معتمدين على تشكيل حـروف الكلمة لتوافق المعنى الذى يريدون تحميله للفقرة التوراتية، بل ووصل الأمر بهم إلى زيـادة وحذف حروف من الكلمة.[6] كما شاع لديهم حبهم للتورية والتلاعب بالألفاظ[7].

---

[1]-عبد الرزاق قنديل: الأثر الإسلامي: صــ١٣٦-١٣٨.

[2]-التنائيم: جمع كلمةתנא تنأ وهى كلمة آرامية تعنى الذى يدرس ويحفظ. دخل التنائيم إلى اللغة العبرية فـي فترة الأدب التلمودي والمدراشيم وامتدت فترتهم من القرن الأول الميلادي إلى نهاية القرن الثاني الميلادي، وكان عملهم الأساسي تدوين الروايات الشفوية، وقد أطلق لقب تنائيم علي معلمي المشنا. انظـر: Jastrow: Dictionary of Talmud Babli. Part 2- P: 1679.

[3]- L. S Strack: Herman- Introduction to The Talmud and Midrash - ATemple Book- Atheneum- New York- 1969- P: 95.

[4]- الأمورائيم: جمع كلمة אמורא (أمورائي) وهى كلمة آرامية تعنى المفسر أو الشارح أو المترجم، حيـث كانوا يقومون بترجمة التفاسير العبرية للآرامية. وهم علماء الجمارا - والجمارا والمشنا يكونـان التلمـود. Jastrow: Dictionary of Talmud Babli. Part 1- P: 76.

[5]- الجيماترا: حساب الجمل، وهو ضرب من الحساب يجعل فيه لكل حرف من الحروف الأبجديـة مقابـل رقمي فالألف= 1، والباء= 2، وبذلك فكلمةאב (أب) = ٣. قاموس دافيد سجيف: دار شوكن للنشر. أورشليم. تل أبيب. ١٩٩٠.ج١. صــ ٢٤٩.

[6]- מ.צ .סגל: מבוא למקרא .עמ' 987.

[7] - Waxman: . A History of Jewish literature. P: 121- 122.

٤- التفاسير في التراجم الآرامية:

كتبت التراجم الآرامية للتوراة في عصر التلمود، وكان أشهرها على الإطلاق ترجمة أونكلوس، وتم الاعتياد على قراءتها في الصلاة الأسبوعية على الجمهور منذ أيام الهيكل الثاني وحتى فترة حكماء المشنا، وكان ذلك يتم عن طريق ترجمة الفقرة التوراتية إلى لغة الجمهور في ذلك الحين وهى الآرامية. وكانت تلك التراجم تتم مشافهة حيث لم تكن هناك نسخة مكتوبة لهذه الترجمة[1] . وكان مباحاً في هذه التراجم تفسير الفقرة التوراتية إذا احتاج الأمر، ثم تم إدماج هذه التوضيحات في هذه التراجم، لذلك استخدمت المنهج الدراشي عند إضافة تلك التوضيحات[2] .

وقد تمسك حكماء المشنا بترجمة أونكلوس ووضعوا ثقتهم فيها، بل وأضفوا عليها نوعاً من القداسة ، أما ترجمة يوناثان فلم تحظ بنفس الشهرة التى حظت بها ترجمة أونكلوس رغم قربها منها في اللغة والأسلوب[3].

ويظهر الجانب التفسيري في ترجمة أونكلوس في ترجمة ألفاظ الألوهية حيث حاول أونكلوس البعد عن التجسيم، كما غير في بعض الفقرات التوراتية احتراماً للأنبياء، كما قام بترجمة أسماء الأماكن والأعلام وفقاً لروح الزمان، لذلك تميزت ترجمته بأنها ترجمة حرة للتوراة[4].

٥- تفاسير العهد القديم في فترة الجاعونيم:

اهتم الجاعونيم منذ ختم التلمود بتجميع التراث الشفهي الذى شُكل في عهد التنائيم والأمورائيم، فانصب جُل اهتمامهم في إعادة تنظيم وتجميع التفاسير بكلا المنهجين البشاطي (الحرفي) والدراشي (المتعمق)، وكان التجديد الوحيد الذى أتوا به في هذه الفترة هو وضع التشكيل الصحيح لكلمات التوراة لقراءتها بشكل صحيح[5].

فخلال هذه الفترة لم يكن هناك أى مؤثر يستدعي نتاجا تفسيريا ذا اتجاه مختلف عما سبق، ولكن مع ظهور الإسلام والفتوحات التى تبعت هذا الظهور وما سببته هذه الفتوحات من تمازج تيارات فكرية مختلفة، تحركت البركة الراكدة وظهر المحفز لإنتاج تفاسير جديدة في أسلوبها ومنهجها ولغتها، بل وتجرأت بعض الشخصيات من خارج السلطة الحاخامية

---

[1]- رشاد الشامي: تطور وخصائص اللغة العبرية. مكتبة سعيد رأفت. القاهرة. 1978. صـ 38.

[2]- האנציקלופדיה המקראית: מאמר פרשנות. עמ' 648.

[3]- עזרא ציון מלמד: מפרשי המקרא .כרך1 . עמ'146.

[4]-المرجع السابق:כרך١ . עמ' ١٩٢- ٢٠٨.

[5]-מ.צ. סגל: מבוא למקרא . עמ' 989.

(الربانية) على تفسير التوراة، مثل فرقة القرائين التي بدأت تنتج تفاسير للتوراة خاصة بها، نظراً لرفضها للتلمود.[1] وقد اختلفت تلك التفاسير اختلافا كليا عن التفاسير السابقة للتوراة في منهجها في التفسير. ومن أكثر التجديدات التي طرأت في هذه الفترة في مجال التفسير هو وجود كتب تناقش قضايا بعينها في العهد القديم، وفي الوقت نفسه تعتبر كتباً تفسيرية مثل كتاب"الوصايا" لعنان بن داود، مؤسس فرقة القرائين، فقد كان بمثابة كتاب تفسير تشريعي لبعض الأحكام في العهد القديم[2].

[1]-רינה דרורי: ראשית המגעים הספרות היהודית עם הספרות הערבית. עמ'103.

[2]- בן ששון: פרקים בתולדות היהודים בימי הבינים.עמ'65.

ثالثاً: مناهج التفسير عند المسلمين في القرن العاشر الميلادي:

إذا تتبعنا الحركة الدينية منذ بداية الإسلام سنجدها تدور حول ثلاثة أشياء هى القرآن وتفسيره، والحديث وجمعه وتبويبه، واستنباط الأحكام لما يعرض من أحداث.[1]

وقد كانت مصادر تفسير القرآن هى:

١- القرآن الكريم: القرآن الكريم في حد ذاته مصدر لتفسيره، حيث إنه يشتمل بداخله على الإيجاز والإطناب والإجمال والتبيين، وعلى الإطلاق والتقييد وعلى العموم والخصوص. وما أُوجز في مكان قد يبسط في مكان آخر، وما أُجمل في موضع قد يبين في موضع آخر، وما جاء مطلقاً في ناحية قد يلحقه التقييد في ناحية أخرى، وما كان عاماً في آية قد يدخله التخصيص في آية أخرى.[2]

٢-التفسير بالمنقول: وهو تفسير نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم، لأنه كان معدوداً من البديهي أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يُسأل عن معنى مفردات وآيات من القرآن ويبين ذلك. كذلك هو نفسه لم يفسر تلك الآيات من عنده، بل تلقى تفسيرها من جبريل الملك، فقد كونت الأحاديث بابا في تفسير القرآن، ويلحق بهذا ما نقل عن الصحابة من وجوه التفسير[3]. وكان طبيعياً أن يفهم النبى (صلى الله عليه وسلم) القرآن جملة وتفصيلاً، لأن الله تعالى تكفل له بالحفظ والبيان كما قال تعالي " إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ "[4]. كما كان طبيعياً أن يفهم صحابة النبى (صلى الله عليه وسلم) القرآن في جملته، أى بالنسبة لظاهره وأحكامه، أما فهمه تفصيلاً، ومعرفة دقائق باطنه، فهذا غير ميسور لهم بمجرد معرفتهم للغة القرآن، بل لا بد لهم من البحث والنظر والرجوع إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) فيما يُشكل عليهم فهمه، وذلك لأن القرآن فيه المجمل والمشكل والمتشابه وغير ذلك مما لا بد في معرفته من أمور أخرى يرجع إليها. وبالتأكيد كان الصحابة يتفاوتون فيما بينهم في القدرة على فهم القرآن وبيان معانيه المرادة منه وذلك راجع إلى اختلافهم في أدوات الفهم[5].

---

[1]- أحمد أمين: فجر الإسلام .صـــ 194.

[2] - المرجع السابق: صـــ 195 ، ١٩٦.

[3] - اجنتس جولدتسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي. تحقيق وترجمة د/ عبد الحليم النجار. دار اقرأ. طـــ٢. ١٩٨٣م. صـــ٨٢.

[4]- سورة القيامة: الأيات ١٧-١٩.

[5] - أحمد أمين: فجر الإسلام .صـــ ١٩٧، ١٩٨.

٣-الاجتهاد والرأى: كان الصحابة رضوان الله عليهم إذا لم يجدوا التفسير في كتاب الله تعالى ، ولم يتيسر لهم أخذه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجعوا في ذلك إلى اجتهادهم وإعمال رأيهم، وهذا بالنسبة لما يحتاج إلى نظر واجتهاد أما ما يمكن فهمه بمجرد معرفة اللغة العربية فكانوا لا يحتاجون في فهمه إلى إعمال النظر، لأنهم يعرفون كلام العرب ومناحيهم في القول، ويعرفون الألفاظ العربية ومعانيها بالوقوف على ما ورد من ذلك في الشعر الجاهلي.[١]

لذلك فإن أدوات المفسر بالرأى المحمود منذ أيام الصحابة هى:[٢]

أ-معرفة أوضاع اللغة العربية وأسرارها.

ب- معرفة عادات العرب، حيث تعين على فهم الآيات التى لها صلة بعاداتهم.

ج-معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن، حيث تعين على فهم الآيات التى فيها إشارة إلى أعمالهم والرد عليها.

د- معرفة أسباب النزول، وما أحاط بالقرآن من ظروف وملابسات تعين على فهم كثير من الآيات القرآنية.

وممن سلكوا هذا السبيل من الصحابة ابن مسعود وابن عباس، حيث كانت هناك تعبيرات نادرة في لغة القرآن، وكان من دأب ابن عباس أن يحيل على الشعراء القدامي، الذين كان يرى الاعتداد باستعمالهم اللغوي في التفسير[٣].

٤-التوراة: وما علّق به عليها من حواش وشروح، بل وما أدخل عليها من أساطير[٤]، حيث كانت شفاهية الحديث النبوى وعدم تدوينه مدخلاً للتلفيق والكذب والزيادة عليه[٥]، أما السبب الذى جعل المفسرون يرجعون إلى التوراة فهو اتفاقها مع القرآن الكريم في بعض المسائل، وبالأخص في قصص الأنبياء وما يتعلق

---

[1] - أحمد أمين: فجر الإسلام :صـ ٢٠٠.

[2]- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون جـ١. صـ ٥٩.

[3]- المرجع السابق: صـ ٧٤، ٧٦.

[4]- ذكرت بعض المصادر أن ابن عباس كان لا يرى غضاضة في اللجوء لأهل الكتاب في الأحوال التى يخامره فيها الشك، وخاصة أن بعضهم قد اعتنق الإسلام مما سما بهم عن دائرة الكذب ورفعهم إلى مرتبة مصادر العلم التى لا تثير ارتياباً. ولكن هذا مشكوك فيه لأنه ورد في البخاري أن ابن عباس كان ينهى عن سؤال أهل الكتاب وأخذ العلم عنهم. المرجع السابق :صـ٧١، ٧٤.

[5]- وهذا جعل المعتزلة ترفض بعض الأحاديث عند عرضها على العقل وعلى الجانب الآخر أجاز بعض القوم لأنفسهم وضع أحاديث تؤيد مذهبهم وتميل حسب هوى الأمراء والخلفاء.

بالأمم الغابرة، كذلك يشتمل القرآن على مواضع وردت في الإنجيل كقصة ميلاد عيسى عليه السلام.

غير أن القرآن اتخذ منهجاً يخالف منهج التوراة والإنجيل، فلم يتعرض لتفاصيل جزئيات المسائل، ولم يستوف القصة من جميع نواحيها، بل اقتصر من ذلك على موضع العبرة فقط، ولما كانت العقول دائماً أميل إلى الاستيفاء والاستقصاء، جعل بعض الصحابة- رضى الله عنهم أجمعين- يرجعون في استيفاء هذه القصص، التى لم يتعرض لها القرآن من جميع نواحيها، إلى من دخل في دينهم من أهل الكتاب، كعبد الله بن سلام، وكعب الأحبار[1]، وهذا النوع كانوا يسمعونه من أهل الكتاب ويتوقفون عنده فلا يحكمون عليه بصدق ولا بكذب، امتثالاً لقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا....".[2]

ومن هنا فقد كان الكتاب والسنة هما مصدر التشريع في عهد النبى (صلى الله عليه وسلم)، وكان لا يحق لأى سلطة مخالفتهما، ولكن يُجتهد فيما لم يرد فيه نص مع الاسترشاد بما ورد في الكتاب والسنة من قواعد كلية، فحرية الفقهاء محدودة في دائرة فهم النص ومقدار الثقة بالحديث.[3]، حيث رأى بعض علماء المسلمين (أمثال ابن حنبل)[4] أن العلم القاطع ببعض أشياء في القرآن قد فقد من الجيل الذى جاء بعد عهد الرسول(صلى الله عليه وسلم) بوقت قصير، وأن في القرآن مواضع يستعصى فهمها على العلم الإنساني، لأن الله سبحانه قد استأثر بعلمها.[5]

ولكن ما إن جاءت الفتوحات الإسلامية حتى جدت ظروف لم تكن موجودة، فبعد أن كان تدوين التفسير مقصوراً على رواية ما نقل عن سلف هذه الأمة، أصبح تدوين التفسير مختلطا بالفهم العقلي والتفسير النقلي. وبدأ ذلك أولاً على هيئة محاولات فهم شخصى، وترجيح لبعض الأقوال على بعض، وكان هذا أمراً مقبولاً ما دام يرجع الجانب العقلي منه إلى حدود اللغة ودلالة الكلمات القرآنية. ثم ظلت محاولات هذا الفهم الشخصي تزداد وتتضخم، متأثرة بالمعارف المختلفة والعلوم المتنوعة والآراء المتشعبة والعقائد المتباينة.

---

[1] – محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ج١. صـ ٦٢، ٦٣.

[2] – صحيح البخاري: مطابع دار الشعب. القاهرة. كتاب التفسير. تفسير سورة البقرة.ج٦. صـ٢٥.

[3] – أحمد أمين: فجر الإسلام. صـ ٢٠٦.

[4] – اجنتس جولدتسيهر: المذاهب الإسلامية .صـ٧٣.

[5] –المرجع السابق: صـ١٠٥.

فقد دونت في هذا العصر (العباسي) علوم اللغة والنحو والصرف وتشعبت مذاهب الخلاف الفقهي، وأثيرت مسائل الكلام، وظهر التعصب المذهبي، وقامت المذاهب الإسلامية بنشر مذاهبها والدعوة إليها، وترجمت كتب كثيرة من كتب الفلاسفة، فامتزجت كل هذه العلوم وما يتعلق بها من أبحاث بالتفسير حتى طغت عليه، وغلب الجانب العقلي على الجانب النقلي، وصار أظهر شيء في هذه الكتب هو الناحية العقلية، وإن كانت لا تخلو مع ذلك من منقول يتصل بأسباب النزول، أو بغير ذلك من المأثور.

وهكذا تدرج التفسير، واتجهت الكتب المؤلفة فيه اتجاهات متنوعة وتحكمت الاصطلاحات العلمية والعقائد المذهبية في عبارات القرآن الكريم، فظهرت آثار الثقافة الفلسفية والعلمية للمسلمين في تفسير القرآن، كما ظهرت آثار التصوف واضحة فيه، وكما ظهرت آثار النحل والأهواء فيه ظهوراً جلياً[1].

وكذلك وجد من العلماء من ضيق دائرة البحث في التفسير، فتكلم عن ناحية واحدة من نواحيه المتشعبة المتعددة، فابن القيم- مثلاً- أفرد كتاباً من مؤلفاته للكلام عن أقسام القرآن سماه "التبيان في أقسام القرآن"، وأبو عبيدة أفرد كتاباً للكلام عن مجاز القرآن، والراغب الأصفهاني أفرد كتاباً في مفردات القرآن.... وغير هؤلاء كثير من العلماء الذين قصدوا إلى موضوع خاص في القرآن يجمعون ما تفرق منه، ويفردونه بالدرس والبحث.

فكان لا بد أن يظهر أصل آخر من أصول التشريع ومنهج آخر من مناهج التفسير وهو التفسير بالرأى، الذى نظم بعد ذلك وسمى القياس. وقد وجدت نزعة في العصر الأول وهو عصر الخلفاء الراشدين لتنظيم هذا الرأى (القياس) عن طريق الاستشارة بين صحابة الرسول. وقد انتشرت مدرسة الرأى في القرن الأول والثاني، وتميزت تلك المدرسة بكثرة تفريع الفروع حتى الخيالي منها، وقلة روايتهم للحديث، واشتراطهم فيما يؤخذ به من حديث شروطاً لا يسلم معها إلا القليل[2].

لذلك وجدت في هذا العصر مدرستان في التفسير، مدرسة التفسير بالمأثور ومدرسة التفسير بالرأى. وكان النزاع بين مدرستي التفسير بالرأى وبالمأثور شديد، ووجدت بينهما مدرسة تجمع بين الرأى بشروط وبين الحديث، وهذا عندما لا يكون هناك نص في مسألة موضع بحث، ومن أعلامها مالك بن أنس والإمام الشافعي.[3]

---

[1] -آلان دى ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط. صـ٩٠.

[2]- أحمد أمين: فجر الإسلام . صـ ٢٣٩.

[3]- المرجع السابق: صـ ٢٤١- ٢٤٣.

وكان لكل من المذهب النقلى (مدرسة التفسير بالمأثور) والمذهب العقلي (مدرسة التفسير بالرأى) منهج في البحث، ففي النقل اعتمدوا على الرواية وصحة السند في النقل عن التابعين وترجيح أحد الأقوال. ومدرسة الرأى اعتمدت على العقل، فهو أكثر ما يعتمد عليه ميزان الحقائق والتجربة. وقد حارب كل منهما الأخر فرمى أصحاب النقل أصحاب العقل بالكفر والزندقة ورمى أصحاب العقل أصحاب النقل بالتزمت والجمود.[١]

التفسير بالمأثور:

يشمل التفسير بالمأثور كما ذكرنا سابقاً، ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نقل عن الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، وما نقل عن التابعين من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم. وقد كان هذا التفسير في بعض الأحيان يكتب على أنه باب من أنواع الحديث المختلفة، يجمعون فيه ما روى عن النبى (صلى الله عليه وسلم) وعن الصحابة والتابعين[٢]. ثم انفصل عن الحديث وأفرد بتأليف خاص جُمع فيه كل ما وقع لصاحب التفسير من التفسير المروى عن النبى (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه وتابعيه[٣].

فقد كان التفسير منظوراً إليه بعين الارتياب حتى عهد متقدم من القرن الثاني الهجرى، فقد روى أن الأصمعى ابتعد عن تفسير القرآن بسبب التقوى والورع، كما قال ابن حنبل "ثلاثة أشياء لا أصل لها. التفسير والملاحم والمغازى"[٤] حيث كانت عناية الفقهاء بالفقه. وقد أكد ذلك ما روى على أنه حديث للرسول صلى الله عليه وسلم أنه يخشى على مستقبل أمته من ثلاث منها: ظهور رجال يفسرون القرآن بما لا يقتضيه التفسير الصحيح "رجال يتأولون القرآن على غير تأويله"[٥]. فكان أهل السلف يخافون أن يفسروا القرآن بالرأى على حسب هواهم، ولكن التفسيرالصحيح هو الذى يعتمد على العلم، وهذا العلم هو المسند بالرواية إلى الرسول نفسه أو إلى صحابته، فهذا وحده العلم وما عداه رأى وهوى استشهاداً بالحديث (من قال في القرآن بالرأى فأصاب فقد أخطأ)[٦] فالتفسير المشهود بصوابه، أى المؤسس على "العلم" هو الذى يمكن إثبات أن النبى نفسه أو صحابته، الذين

---

[١]- أحمد أمين. فجر الإسلام.صـ ٢٤٤، ٢٤٥.

[٢] – اجنتس جولدتسهير: المذاهب. صـ ٨٢.

[٣] – السيوطي: الإتقان ج٤.صـ٢٣٣.

[٤] – المرجع السابق: ج٤. صـ٢٠٧، ٢٠٨.

[٥] – أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن أبي مالك الأشعري. تقديم وضبط كمال يوسف الحوت.مؤسسة الكتب الثقافية. ط١. ١٩٨٦.

[٦] – سنن أبى داود: حققه محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة السعادة. ط٢. ١٩٥٠. ج٣. صـ ٤٣٦.

ينتمون إلى دائرة تعليمه، قد صرحوا به في بيان معنى القرآن ودلالته، وهـذا التفـسير بالتأكيد تلقاه الرسول من جبريل المبعوث من الله.

وقد جاء على لسان من اتبعوا مذهب التفسير بالمأثور أن العلم القاطع ببعض الأشياء من القرآن قد فُقد من الجيل الذى جاء بعد عهد الرسول (صلى الله عليه وسـلم) بوقـت قصير، وأن هناك مواضع في القرآن يستعصى فهمها على العلم الإنساني لأن الله سبحانه قد استأثر بعلمها.

وكان موطن هذه المدرسة الحجاز وحاربت إعمال الرأى واعتدت بالحديث حتى لـو كان ضعيفاً وقدمته على الرأى[1].

أما أهم المفسرين الذين اتبعوا التفسير بالمأثور، فمحمد بن جريـر الطبـري (٢٢٤-٣١٠هـ/ ٨٣٩-٩٢٣م) الذى اعتمد في منهجه التفسيري على الروايـة والاسـرائيليات والنقل وتفسير الآية على معناها الظاهري، ثم إذا لم يوفق يرجع بالآية إلى الـسند مـن الرسول والصحابة والتابعين، كذلك يلاحظ في تفسيره كثرة الرجوع إلى الشعر، وإن كان اهتمامه بالمسائل اللغوية يطرح بذلك مذهبه في الاعتماد على الرواية والنقل، وقد عارض المعتزلة بشدة، حيث كانوا يمثلون في عصره أهل الرأى، وخاصة للجوئهم للمجاز.

وأول مبدأ يضعه الطبري للتفسير النقلي هو العلم المؤسس على صـحابة الرسـول وتابعيهم، والراوية التى يؤيدها التوارث المتسلسل، وإلى جانب ذلك إجمـاع الأمـة فـي التفسير. ولكن ينبغي في المرتبة الأولى مراعاة المعنى الظاهر للفظ، الذى لا يجـوز أن يتحول عنه التفسير، إلا أن تكون هناك مواضع أخرى من القرآن أو أسباب خاصة أخرى تقتضى تفسيراً آخر، وهذه الأسباب الأخرى هى أقوال السلف وعلـى الأخـص أقـوال الصحابة والأئمة، أى التابعين وعلماء الأمة الإسلامية[2].

وإلى جانب النقل يعتد الطبري بالاستعمال اللغوي العربي، فهو عنده أوثق المراجـع في تفسير العبارات المشكوك فيها، وقد تميز الطبري بكثرة استخدامه للشواهد من الشعر العربي القديم، منتبعاً في ذلك ابن عباس، هذا إلى جانب الاستقصاءات النحوية التى يتناول فيها على وجه التفصيل بحث الظواهر اللغوية تبعاً لمختلف المدارك في مـدارس النحـو البصرية والكوفية، التى يعد كتابه من أقدم المصادر لمعرفتها وتقديرها حق قدرها[3].

---

1 - أحمد أمين: فجر الإسلام.صـ ٢٤١، ٢٤٣.

2- اجنتس جولدتسهير: مذاهب التفسير الإسلامية. صـ١١١.

3 - محمد حسين الذهبي: التفسير ج١. صـ ٢١٢، ٢١٣.

هذا لا يعنى أن الطبري لم يلجأ إلا للنقل واللغة للتفسير، فقد كان يظهر في بعض الأحيان ميله لاستعمال الرأى في التفسير، ففي مسألة خلق العبد لأفعاله هل هو من يخلقها أو أنه مجبر يقضى الله عليه ما يريد؟ يظهر الطبري على استحياء أنه يرى أن العبد يختار أفعاله عن حرية واختيار، والله له جانب اللطف والتوفيق للعمل الصالح الذى يريده العبد حراً مختاراً، ومن إضلال الله خذلانه للعباد.[1] وكذلك في الآية التى اختلف عليها الكثير من المفسرين "وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ "[2]، فقد رجعه البعض إلى الاستعمال اللغوي، فاليد تعنى النعمة أو القدرة، ورأى أصحاب النقل أن الآية تفيد أن الله خلق آدم بيده، والله خلقه خصيصاً بيده على خلاف بقية الخلق، أما من رأوا أن المعنى هنا مجازي، فمعنى "يداه مبسوطتان"، أى: رحمتا الله مبسوطتان. وقد اتبع الطبري هذا الرأى.[3]

التفسير بالرأى:

يطلق الرأى على الاعتقاد والاجتهاد والقياس، ويطلق على من يتبعون منهجه أصحابُ الرأى. والتفسير بالرأى عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالتها، واستعانته في ذلك بالشعر

---

[1]- حيث يقول الطبري في تفسير الآية التى تقول " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلالا بَعِيدًا " سورة النساء ١٦٧، يقول الطبري:" إنّ ضلوا ضلالاً بعيداً يعنى قد جاروا عن قصد الطريق جوراً شديداً، وزالوا عن المحجة وإنما يعنى جل ثناؤه بجورهم عن المحجة وضلالهم عنها إخطاءهم عن دين الله الذى ارتضاه لعباده وابتعث به رسلاً، يقول من جحد رسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) وصد عما بعث به من الملة من قبل منه فقد ضل فذهب عن الدين الذى هو دين الله الذى ابتعث به انبياءه ضلالاً بعيداً، ثم في الآية التالية " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا " الآية ١٦٨، يعنى بذلك إن الذين جحدوا رسالة محمد وكفروا بالله على علم منهم لم يكن الله ليغفر لهم، يعنى: لم يكن الله ليعفو عن ذنوبهم بتركه عقوبتهم عليها ولا ليهديهم طريقاً، ولم يكن الله ليهدى هؤلاء فيوفقهم لطريق من الطرق الذى ينالون به ثواب الله، ولكنه يخذلهم عن ذلك حتى يسلكوا طريق جهنم وإنما كنى بذكر الطريق عن الدين. ومعنى الكلام لم يكن ليوفقهم للإسلام ولكن يخذلهم عنه إلى طريق جهنم وهو الكفر" تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آى القرآن. تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر.دار المعارف. مصر.ج٩. ص ٤١٠-٤١١.

[2]- سورة المائدة: الآية ٦٤.

[3] – ويقول الطبري في هذه الآية "وقالت اليهود من بنى إسرائيل يد الله مغلولة يعنون أن خير الله ممسك وعطاؤه محبوس عن الاتساع عليهم. وإنما وصف تعالى ذكره "اليد" بالكرم والمعنى العطاء لأن عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم، فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم إذا وصفوه بجود وكرم" تفسير الطبري. ج١٠. ص ٤٥٠، ٤٥١.

الجاهلي ووقوفه على أسباب النزول ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن وغير ذلك من الأدوات التى يحتاج إليها المفسر[1]. ومن عارضوا التفسير بالرأى رأوا أنه قول على الله بغير علم، فلذلك هو منهى عنه لأن المفسر بالرأى ليس على يقين بأنه أصاب ما أراد الله تعالي وغاية الأمر أنه يقول بالظن[2]، وردّ أصحاب الرأى بأن الظن نوع من العلم، إذ هو إدراك الطرف الراجح، فالظن كاف لاستناده إلى دليل قطعي. واستندوا إلى قول رسول الله لمعاذ حين بعثه إلى اليمن(بم تحكم: قال بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد برأيي فضرب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في صدره، وقال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله)[3].

كما رأوا أن الرسول مات ولم يبين كل شيء، ولذلك قال تعالى " أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا "[4]. وقوله تعالي "كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الأَلْبَابِ "[5]. وقوله " وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ"[6]. وبذلك حثنا الله على التدبر، وتعبدنا بالنظر في القرآن واستنباط الأحكام منه واستدلوا أيضاً بأن باب الاجتهاد ما زال مفتوحاً ولولاه لتعطل كثير من الأحكام. واستدلوا أيضاً باختلاف الصحابة في تفسير القرآن مما لم يسمعوه من النبي. وكذلك دعاء النبى (صلى الله عليه وسلم) للعباس (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)[7]. فلو كان التأويل مقصوراً على السماع والنقل كالتنزيل، لما كان هناك فائدة لهذا الدعاء وهذا التأويل هو الرأى والاجتهاد.

وأول من نهج هذا المنهج هو ابن عباس الذى اشتهر برجوعه إلى الشعر للتفسير والاعتماد على الاستعمال اللغوي في التفسير، وذلك اعتماداً على مقولته "إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر فإن الشعر عربي". فكان أول من نمّى الطريقة اللغوية في تفسير القرآن[8].

---

[1] – محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ج١. صـ ٢٤٦.

[2] – محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ج.١ صـ ٢٤٧.

[3] – سنن الترمذي: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ط١. ١٩٥٦. ج٣. باب الأحكام. باب ما جاء في القاضي كيف يقضي. صـ ٦١٦.

[4]– سورة محمد: الآية ٢٤.

[5] –سورة ص: الآية ٢٩.

[6]– سورة النساء: الآية ٨٣.

[7] – القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج١. صـ ٣٣.

[8] – محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ج١. صـ ٧٥، ٧٦.

ثم انضم علم الكلام[1] ليكون مرجعاً للتفسير بالرأى، فاعتمد المتكلمون على البرهنة على الإيمان بالأدلة العقلية المنطقية، ومخاطبة من وجهوا سهام النقد للنص القرآني، وقد كثروا في هذا العصر، للنظر في الآيات في دائرة العقل والنظر، فبدلاً من أسلوب القرآن في نحو قوله "أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ" وضعوا طريقتهم لإثبات حدوث العالم وإقامة الدليل على حدوثه بنفسه إلى أن يصلوا إلى إثبات الله، ولهذا الغرض جمعوا الآيات المتشابهات التى تظهر الجبر أو جسمية الله والآيات التى يظهر أنها تخالف الأولي وأوّلوها. فإذا أدّى بهم البحث إلى أن الإنسان مختار أوّلوا الآيات التى تدل على الجبر، وإذا أدى البحث إلى أن الله منزه عن الجهة والمكان أوّلوا الآيات التى تخالف ذلك وتدل على وجوده في مكان ما.

وكان الخلفاء العباسيون بحاجة إلى علم الكلام العقلي لحسم بعض المسائل الشرعية ليرتفعوا على هذا النحو فوق الفقهاء، وليخرجوا من دائرة التنفيذ ويدخلوا مجال فهم القانون وتفسيره. وكان هذا بلا شك ما أتت به عقلانية المعتزلة في مواجهة المدارس الفقهية السنية التقليدية، وهو ما جعل المأمون يفرض مذهب المعتزلة مذهباً رسمياً للدولة العباسية في مطلع القرن الثالث الهجري[2].

وكان المعتزلة في ذلك الحين هم أهل التفسير بالرأى وتتلخص أسس منهج التفسير الاعتزالي (أى التفسير بالرأى) فيما يلى:

١ – الاعتماد على الحجج القرآنية: اختلف المعتزلة عن فلاسفة المسلمين في أنهم قدموا قضاياهم كثمرات للحجج التى أتى بها القرآن الكريم. فهم يقدمون العقل على النقل التقديم الذى يوجب تأويل ظاهر النص بما يتفق مع معطيات العقل وحججه. فعقل الإنسان يشهد لنواطق حجج القرآن وما نطق به الرسول يشهد له القرآن والعقل، ففسروا حجج القرآن على ضوء حجج العقل الذى ينكر على سبيل المثال أن يؤمر بالفعل من لا يستطيع الدخول فيه دونما جبر أو إكراه[3].

---

[1]- علم الكلام: يطلق عليه بالفرنسية (الثيولوجيا) هو حرفيا علم الرب أو علم الربوبية أو اللاهوت، ولا يصح أن نعتبر علم الكلام ببساطة مساوياً لعلم الربوبية بالمعنى المسيحي، فعلم الكلام هو امتداح دفاعي- حسب تعبير ل. جاردي- يعني كل المعارف الضرورية بغية الدفاع عن الناموس الذى جاء به الوحى وبيانه. ولما كان المتكلمون ينتمون عادة إلى مدرسة من المدراس الفقهية، فقد نجم عن هذا أنهم كانوا يفسحون مكاناً كبيراً للقياس والتفكير المنطقي في اجتهاداتهم. ولقد استمد علم الكلام حيويته من الاختلافات بين المدارس والمشاحنات بين الفرق. آلان دى ليبرا: فلسفة العصر الوسيط. صـ ١٢٥.

[2]-آلان دى ليبرا: فلسفة العصر الوسيط .صـ١٢٥.

[3] – محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد . ج١. صـ ٣٠-٣٢.

٢- المحكم والمتشابه: والمتشابه كالفرع بالنسبة للمحكم. والأصل ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه. فمثلاً من الآيات المحكمة ما يدل على التوحيد بقوله تعالى "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ "[1] و"لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ "[2]. ومن الآيات المتشابهة "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ "[3] وهي آية متشابهة يجب ردها إلى المحكم وهو قوله تعالي " لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ "[4]. فالتأويل المقبول للآية أن الوجوه يومئذ تكون ناضرة مشرقة ناعمة إلى ثواب ربها منتظرة.[5]

٣-تفسير الآيات بالسياق: مثل قوله تعالى"إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا "[6] التي يحتج بها المجبرة ويتعلقون بظاهرها. أما لدى المعتزلة فهذه الآية يجب أن تفسر على أنها حكاية لما قاله المشركون عن أنفسهم في الآية التي تقول على لسانهم "وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ "[7]. وكذلك استعملت المعتزلة أسباب النزول وملابساته لتفسير الآيات.[8]

٢- تحديد معنى المصطلحات: وذلك عن طريق استقراء آيات القرآن فيحصون المواضع التي وردت فيها هذه المصطلحات، وتحديد معناها، مع الاستشهاد بالاستخدامات اللغوية البليغة للعرب لهذه المصطلحات وشواهد الشعر[9] .

٣- الاستشهاد بالواقع المحسوس: مثل أن الله خلق المواد الأولية للصناعات مثل القطن والصوف والحديد، ثم جعل في الناس الاستطاعة والقدرة المركبة فيهم فيحولونها من مواد أولية إلى ما نرى من مصنوعات ودور وقصور فهم من فعلوا الحدث.[10]

٤- الإلزام: وهو إلزام الخصوم موقفاً شنيعاً يصعب عليهم الرضا به، وهو أسلوب جدلي يجعل الخصوم يعيدون النظر فيما يقولون مثل أن من يقولون بالجبر سيصفون الذات

---

[1]- سورة الاخلاص: الآية ٤.

[2] -سورة الشورى: الآية ١١.

[3] -سورة القيامة: الآية ٢٢ .

[4]- سورةالانعام: الآية ١٠٣.

[5] -محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد .ج١. صـ٣٣.

[6]- سورة الكهف: الآية ٥٧.

[7] -سورة فصلت: الآية ٥.

[8] -محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد: ج١. صـ ٣٥- ٣٧.

[9]- المرجع السابق: صـ ٣٨- ٣٩.

[10] -المرجع السابق: صـ ٣٩-٤٠.

الإلهية بأقبح الصفات، ويلزمهم أيضاً أن يقولوا إن العصاة لم يكن في وسعهم إلا فعل المعاصي[1].

٥- العقل: لم يشهد التاريخ الإسلامي فرقة مثل المعتزلة في فتحها الطريق أمام العقل ليبحث في كل الأمور حتى في ما وراء الطبيعة. وعن طريق العقل أوّلوا كل ما يخالف مبادئهم، فرتبوا عقائدهم في تسلسل منطقي، حيث كانت كل نقطة تسلم إلى ما يليها دون أى خوف من النتائج. والنقل يسير معهم في هذه المسيرة إذا توافق مع البرهان العقلي فقط، أما الآيات القرآنية المتشابهة التى لا تتوافق مع ما يقره العقل، فيتم تأويلها. وكذلك الحديث يخضع لتأويل العقل إذا كان يخالف المبدأ العقلي. أما ما لا يرد فيه نص فالمجال مفتوح لإعمال العقل كيفما يشاء[2]. كذلك عن طريق النظر العقلي كانوا يعرفون كيف يأتون بمواضع من القرآن تؤيد مذهبهم.

وقد أنكرت المعتزلة بعض الأحاديث التى لا تتفق مع مذهبهم، ولكن هذا لا يعني رفضهم للحديث تماماً، بل يعنى تقديمهم للعقل على النقل[3]، واستشهدوا على صحة ذلك بحديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "أول ما خلق الله العقل، فقال له:- أقبل، فأقبل، ثم قال: أدبر فأدبر، ثم قال له الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم منك، بك آخذ وبك أعطى وبك أثيب وبك أعاقب".[4]

ووصل العقل بهم إلى أن جعلوا من الأنبياء أنفسهم مرسلين للنظر في أدلة العقل والاستدلال، فالرسل يتممون عمل العقل الذى يجب أن يؤدى دوره قبل ظهور

---

[1] -محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد.صـ ٤٢- ٤٣.

[2] -محمد حسين الذهبي: مذاهب التفسير. صـ٣٥٢.

[3]-اعترض المعتزلة فقط على الحديث الضعيف الذى لا سند له، وقد كان الكثير منهم يستشهدون بالحديث في تفاسيرهم مثل الزمخشري في تفسيره للآيتين (٤١، ٤٢) من سورة الأحزاب " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلا " مستشهداً بأحاديث الرسول الله صلى الله عليه وسلم. حيث يقول الزمخشري:"اذكروا الله اثنوا عليه بضروب الثناء من التقديس والتحميد والتهليل والتكبير وما هو أهله، وأكثروا ذلك (بكرة وأصيلاً) أى في كافة الأوقات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذكر الله على فم كل مسلم. وروى في قلب كل مسلم. وعن قتادة: قولوا سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، وعن مجاهد: هذه كلمات يقولها الطاهر والجنب...." الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. مكتب الإعلام الإسلامي. ط١. ١٤١٤هـ. ج٣. صـ ٥٤٥.

[4]-أخرج هذا الحديث الطبراني في معجمه . في المعجم الأوسط من حديث أبي أمامة وأبي نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين.

الرسل، فقبل أن يتم اختيار النبي لتلقي الوحي كان معصوماً من الكفر عن طريق العقل[1].

وكذلك كان هناك دور آخر للعقل لدى المعتزلة وهو محاربة التصورات الخرافية المناقضة للطبيعة التي رسخت قدمها في الدين[2].

٦-المجاز: كان المجاز هو سبيل المعتزلة لتفسير الآيات الدالة على التشبيه، وخاصة الآيات التي تلحق صفات بشرية بالذات الإلهية، مثل البصر والسمع، وكذلك التصورات التي على خلاف حرية الإرادة الإنسانية[3].

وكان من أهم الأسس التي وضعتها المعتزلة للتفسير هي نظرية وجوه القرآن، فهم لا يرضون بوجه واحد في التفسير فيضعون للقضايا التي تقدمها النصوص القرآنية محاولات من الحل يرون أنه لا يمكن عدّ واحدة منها غير ممكنة. وأن الواحدة أو الأخرى من هذه المحاولات ستطابق المعنى الحقيقي لكلام الله.[4]

٩- المبدأ اللغوي: وكان هذا المبدأ يظهر في تفسير الآيات القرآنية التي لا يليق ظاهرها بمقام الألوهية أو تحتوى على تشبيه، فيحاولون أولاً إبطال المعنى الذي يرونه مشتبهاً في اللفظ القرآني، ثم يثبتون لهذا اللفظ معنى موجود في اللغة يزيل هذا الاشتباه ويتفق مع مذهبهم مستشهدين باستخدامات اللغة والشعر[5] . فقد كان علماء المعتزلة يحملون الآيات الدالة على التشبيه، أو التي لا تليق بالذات الإلهية، على تأويلات أليق وأبعد عن التشبيه مع الاستشهاد على ذلك بالأدلة اللغوية من الشعر، فمثلاً لا يرضيهم ظاهر قول الله "وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ

1- اجنتس جولدتسهير: مذاهب التفسير الإسلامي. صـ ١٨٧، وربما كان مبعث المعتزلة على ذلك كثرة الآيات القرآنية التي تحض على العقل والتعقل، حيث جاءت تسع وأربعون آية تحث على ذلك الأمر، وست عشرة آية تتحدث عن (اللب) بمعنى عقل وجوهر الإنسان، وآيتان تتحدثان عن النهى بمعنى العقل وعن الفكر والتفكر في ثمانية عشر موضعاً، وعن الفقه والتفقه بمعنى العقل والتعقل في عشرين موضعاً، وعن "التدبر" في أربع آيات وعن الاعتبار في سبع آيات، وعن "الحكمة" في تسع عشرة آية، وعن القلب كأداة للفقه والعقل في مائة واثنين وثلاثين موضعاً، بالإضافة إلى أكثر من ثمانمائة آية في القرآن تتحدث عن العلم والتعلم والعلماء.

2-المرجع السابق: صـ١٦٢.

3- ولم يكن المعتزلة وحدهم هم من شقوا الطريق إلى التفسير المجازي للعبارات الدالة على التشبيه، بل لقد وجد بين علماء الحديث من توجه إلى هذا الأسلوب، لكن دون أن يكون هذا توجههم العام، ولكن فضل المعتزلة ينحصر في أنهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة الآيات القرآنية الدالة على التشبيه. المرجع السابق: صـ ١٣٣ -١٣٤ .

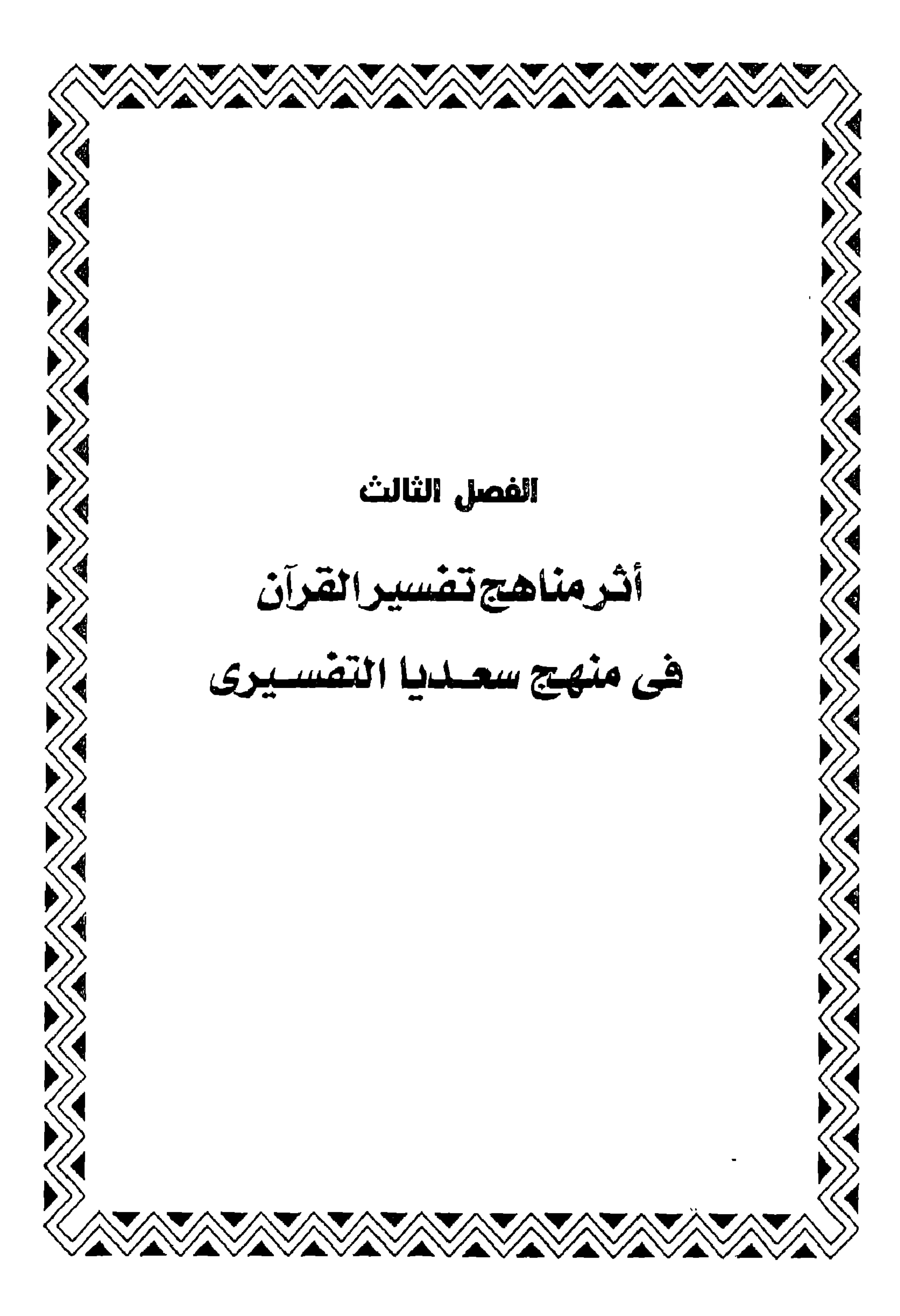
4- المرجع السابق: صـ ١٣٨ .

5 -محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون .صـ ٣٥٥.

خليلا"[1] فيجدون هنا بيتاً للشاعر العربي زهير، يدل على أن لفظ "خليل" يحمل أيضاً معنـى: المحتاج[2]. إن مثل هذا التحوير في الدلالة، لغرض تفسير القرآن بالرأى، يعد مـن الوسـائل الكثيرة المساعدة للتفسير الاعتزالي . وكان الزمخشري أكبر ممثل لهذا الاتجاه.

[1]- سورة النساء: الآية ١٢٥.

[2] - يقول البيت: وإن أتاه خليل يوم مسألة يقول لا غائبٌ مالي ولا حـرِمُ : اجلـتس جولدتـسهير: صـ١٣٩.



الفصل الثالث

أثر مناهج تفسير القرآن
فى منهج سعديا التفسيرى

تمهيد

يقع تفسير سعديا لسفر التكوين في مائة وستين صفحة، واستهل تفسيره بمقدمة طويلة تزيد عن خمس وعشرين صفحة، يقدم فيها منهجه في التفسير وآراءه والمذاهب التي يؤيدها، وهذا التقديم لأعمال التفسير كان متبعاً عند علماء المسلمين، حيث كان يتم التقديم للعمل بمقدمة طويلة يشرح فيها منهجه في التفسير.[1] ويُعد سعديا أول العلماء اليهود الذين بدأوا أعمالهم، تأثراً بعلماء المسلمين، بمقدمات طويلة يشرح فيها الأسس التي يجري على مدارها عمله سواء أكان عملاً تفسيرياً أم لغوياً أم شعرياً، ويقدم في تلك المقدمة الأهداف والطرق التي سيحقق بها تلك الأهداف التي وضعها لنفسه في العمل.[2]

وقد حدد سعديا في هذه المقدمة الأسس العامة التي يجب أن يجري عليها مدار التفسير، ولخصها في ثلاثة أسس عامة يجب أن يتبعها كل مفسر في منهجه التفسيري، وهي:

١- العقل

٢- الكتاب

٣- النقل

يقول سعديا: "وعلى ما شرحنا هذه الآيات في أماكنها، وأما بعد وصف النظام وشرفه فيجب أن نذكر القوانين والأقطاب التي على مدارها يجري أمر هذا الكتاب وعلى قواعدها يقوم. وأقول إني وقفت على أنه مع شرف منزلته وجلالته ليس هو جميع حجة الله على عباده ولا هداية المنصوب له في خدمته، بل له علينا أصلان آخران من العلم أحدهما مقدم قبل هذا الكتاب والآخر مؤخر بعده. فأما المقدم قبله فهو العلم العقلي المكون من جميع الفكور(الأفكار) السليمة من الآفات الظاهر منها بالأسوء، وأما الذي بعده فهو العلم المأثور من رسل الله وأنبيائه المصدق نقله بأعلام الأخبار الصادقة. فهذه الثلاث مواد، أعني العلم المعقول والمنصوص والمنقول باجتماعها يتم للناطقين.."[3]

وتوضح الأمثلة التالية التي وضعها سعديا هذا الترتيب لمنهجه في التفسير، وهي:

١- أن القول يجب أن يوافق معطيات الحس أو الشاهد، وإذا لم يحدث فمن البديهي أن نعرف أن في القول إضمار، ويجب أن يحاول التفسير التوفيق بين المحسوس والشاهد، فإذا ورد في التوراة أن "حواء أم كل حي"[4] يقول سعديا "فإن تركنا لفظة

---

[1]- انظر مقدمات تفسير الرازي في كتاب التفسير الكبير والزمخشري في الكشاف والطبري في تفسيره، والقاضي عبد الجبار في متشابه القرآن والجاحظ في البيان والتبيين.

[2] - אליעזר שלוסברג:השפעת ספרות ה"אדב" על רב סעדיה גאון.עמ' ٣٥.

- مقدمة سعديا لسفر التكوين: صـ ٥.

[4] -سفر التكوين: (٣:٢٠).

كل حي على مشهورها من العموم كابرنا المحسوس، إذ ذلك يوجــب أن يكــون الأسد والثور والحمار وسائر الحيوان بنى حوه فلما لم تكن حيلة ليدفع المحسوس اعتقادنا أن في البسوق كلمة مضمرة بها ما يوافق الشاهد".[١]

إذا كان يوجد في الفقرة ما يخالف العقل، فذلك يعنى بالضرورة أن القول ليس علــى الحقيقة ولكن القول مجازي. فإذا قالت التوراة "إن الرب إلهك نار آكلــة"[٢] فــالمعنى الظاهري للجملة يأباه العقل، لأن العقل يقضي بأن كل نار مُحدثة وفقيــرة ومحتاجــة تحتمل التغيير، ولكن الخالق لا يجوز عليه كل هذا، وهنا يجب الإقرار أن القول مــن قبيل المجاز حتى يوافق المكتوب المعقول.[٣]

٢- رد المحكم إلى المتشابه، فعندما يقول الرب "لا تجربوا الرب إلهكم"[٤] نعــرف أن هذا قول متشابه يجب رده إلى المحكم في التوراة الذى لا يفيد بهذا المعنى.[٥]

٣- محاولة التوفيق بين المكتوب وآثار النقل، فقد جاء في التوراة أنه "يحــرم طــبخ جدى بلبن أمه"[٦] ولكن آثار النقل "التلمود والمشنا" حرمت أكل كل لحم مــع لــبن وذلك لدليل أو مشاهدة شاهدوها، فهنا يجب العمل على تجميع الآراء حتى تتفــق فقرة التوراة مع رأى آثار النقل.[٧]

وما دام سعديا قد وضع العقل في أول سلمه لبناء منظومته التفسيرية فهذا يعنى لجوءه بشكل أكبر إلى التأويل، فأكثر المفسرين تمسكاً بالقيام بالتأويل هم أكثرهم تمــسكاً بالجانــب العقلي، وبالتالي فإن أقل المفكرين لجوءاً إلى التأويل هم الــذين لا يــسمحون للعقــل بــدور واضح.[٨]

---

[1] – مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـــ ١٨.

[2] – سفر التثنية: (٤:٢٤).

[3] – مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـــ ١٨.

[4] – سفر التثنية: (٦:١٦).

[5] – مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـــ ١٨.

[6] – سفر الخروج: (١٩: ٢٣).

[7] – مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـــ ١٨

[8] –عاطف العراقي: مادة تأويل. الموسوعة الفلسفية العربية. معهد الإنماء العربي. بيــروت. ١٩٨٦ . ج١. صـــ٢٠٨. ويؤكد ذلك تعريف الشريف المرتضى المعتزلي (٣٥٥- ٤٣٦ هــ) للتأويل بأنه هو الرجوع إلى أدلة العقول وحمل ظاهر النص عليها، إذ يجب حصول المطابقة بين النص والعقل يقول "فإذا ورد عــن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره إن كان له ظاهر وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها، ولهذا رجعنا عن ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرهــا الإجبــار

ثم عندما يدخل سعديا إلى التفسير نجده يقسمه حسب التقسيم المألوف في كتب المدراشيم [1] في تفسير سفر التكوين، حيث يتم تقسيمه إلى موضوعات يندرج تحت كل عنوان مجموعة من الإصحاحات التى تدور حول هذا العنوان، ويعتبر هذا العنوان الفكرة الرئيسة لها، وذلك دون أن يتبع نظامهم التقليدي في ذكر الإصحاح والفقرة التوراتية التى يريد تفسيرها ثم يسرد رأيه في تفسيرها.

ولقد شمل تفسير سعديا لسفر التكوين عدداً من الموضوعات جاءت وفقاً للـ פרשה "للقضية" التى تناقشها تلك الإصحاحات، وذلك على النحو التالى:

١- בְּרֵאשִׁית: "في البدء" وهى الكلمة الأولى التى تبدأ بها قصة الخلق في سفر التكوين. وتقع قصة الخلق في سفر التكوين في الإصحاحات الستة الأولى من السفر (١:٦).

٢- נוח: "نوح" وفيه يقدم لنا تفسيراً لقصة نوح التى تقع في خمسة إصحاحات من سفر التكوين (٦:١١).

٣- לֶךְ לְךָ: "اذهب" وهى العبارة الأولى التى يبدأ بها تفسيره لموضوع أمر الرب لإبراهيم بالخروج من حران، وأمره بالهجرة هو وشعبه. ويشمل خمسة إصحاحات من (١٢:١٧).

٤- וירא : "يتراءى" وفيه يفسر قصة ظهور الرب لإبراهيم، ويشمل التفسير في هذا الموضع أربعة إصحاحات (١٨:٢٢).

٥- חַיֵּי שרה: "حياة سارة" ويتناول قصة حياة سارة باعتبارها أماً للشعب اليهودي وينتهى بموتها. ويشتمل ثلاثة إصحاحات من (٢٣:٢٥).

٦- ואלה תולדות יצחק: "وهذا نسل إسحاق" من الإصحاح ٢٥ حتى الإصحاح ٢٨

وقد توقف سعديا في تفسيره للموضوعات التى يشملها سفر التكوين عند تفسيره لموضوع نسل إسحاق ، أما باقى الموضوعات التى وردت في كتب المدراشيم الأخرى فلم ترد عند سعديا في تفسيره لسفر التكوين، وهى الموضوعات الآتية:

١- ויצא: "فخرج يعقوب" من الإصحاح ٢٩ إلى الإصحاح ٣١.

٢- וישלח: "وأرسل يعقوب" من الإصحاح ٣٢ حتى الإصحاح ٣٦.

٣- וישב: "وسكن يعقوب" من الإصحاح ٣٦ إلى الإصحاح ٤٠.

والتشبيه أو ما لا يجوز عليه تعالى" أمالى المرتضى: غرر الفوائد ودر القلائد. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية. عيسي البابي الحلبي . ط١. ١٩٥٤. ج٢. صـ٢٠٠.

[1]- انظـــــــر : המדרש הגדול של ספר בראשית.מאת מרדכי מרגילות. הוצאת מוסד הרב קוק. ירושלים.1967.

٤- ויהי מקץ: "حلم فرعون ويوسف" من الإصحاح ٤١ حتى الإصحاح ٤٤.
٥- ויגש: "وتقدم يهوذا" (يوسف وأخوته) من الإصحاح ٤٤ حتى الإصحاح ٤٧.
٦- ויחי: "وعاش يعقوب حتى موته" من الإصحاح ٤٥ حتى الإصحاح ٥٠.

وقد كانت هذه الطريقة مناسبة لسعديا ليتمسك من ناحية بالحفاظ على الشكل العام لكتب التفسير اليهودية التقليدية، وليحمل راية التجديد من ناحية أخرى في مناهج التفاسير، والفكر اليهودي الذى ظل قبل سعديا حبيساً لجدران المعابد اليهودية لا يعرف شيئاً عن الحركة الثقافية الصاخبة التى تدور خارج هذه المعابد.

فقد مكن هذا التقسيم سعديا من عرض المبدأ النظري الذى يعتنقه ويريد طرحه، ثم يأتي بالفقرات من العهد القديم التى تؤيد هذا المبدأ. ويبدأ في تأويلها لتتوافق مع هذا المبدأ ، وهذا كما ذكرنا من قبل أول مبدأ تبنته المعتزلة في تفسيرها، حيث كانت تضع بعض المبادئ التى لا مناص من الانفكاك عنها، ثم تجرى بحثها في القرآن الكريم لإيجاد الآيات التى توافق هذا المذهب. أما الآيات التى لا توافق هذا المذهب فيبدأون في تأويلها لتوافق المبدأ النظري.

وقد كان سعديا، بشهادة محقق تفسيره تسوكر، متناقضاً في علاقته بتفاسير حكماء المشنا فهو يدافع عنها من جهة ويبتعد عنها في أفكاره وتفسيره من جهة أخرى، ولذلك ميز هذا الازدواج معظم أعماله التفسيرية، فنراه مرة يؤكد على أن كل مفسر للعهد القديم يجب أن يكون أميناً ووفياً لآراء حكماء المشنا، كما جاء في مقدمته لتفسير سفر اشعيا: "...توراة موسى هو القطب الموضوع وعلي الحث عليه يدور قول جميع النبيين إليها يقاس كل قول مشكل في جميع الكتب. وأن تكون عبارته أيضاً لا تتجاوز ما حملته آثار الأنبياء وتضمنه نقل السلف...."[1]. ثم يعود ويؤكد أن النقل في مرتبة المعرفة الحسية فيقول في كتابه تحصيل الشرائع السمعية :" ...أقول في صدرها أن أصول الشريعة وصولها إلينا على طريق وصلت إلى قدمائنا بطريق الحس..."[2] فقد حاول سعديا أن يمزج الشرائع التلمودية مع فقرات التوراة في خط تفسيري وعظي رمزي لكنه لا يتوافق مع نوعية تفسيراته العقلانية، كما أنه كان كثيراً ما يختلف معها.[3]

---

[1] – مقدمة تسوكر لتفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١٣ .

[2] – المرجع السابق: صـ ١٣، ١٤.

[3] – فمثلاً حكماء المشنا فسروا الفقرات الواردة في سفر التكوين (٢: ١٦ -١٧) "وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت" على أنها رمز للوصايا الست التى أعطيت للإنسان ، أما سعديا فيفسرها بالبدء بسؤال عن الثواب والعقاب فيقول: "ثم لم يشرح في التوراة الثواب والعقاب الذى هو في الآخرة فنجيب على ذلك قولين: أحدهما على رسم إعادته جل وعز أن يترك شرح الأشياء التى نستدل عليها بالعقل...لأن ذلك مغروسة في العقل لأنا

والسبب في هذا التناقض هو ظهور سعديا في النصف الثاني من فترة الجاعونيم، حيث كان مجال التفسير قد أغلق ولم يعد فيه أي قلم، بل اقتصرت الكتابات اليهودية في ذلك الوقت على البحث في كتب المدراشيم وتجميع الآراء منها والإضافات والتعليقات عليها، ولكن ظهرت أزمات تواجه اليهودية منها ظهور الملحدين والفرق المعارضة، لذلك كان يجب أن يظهر اتجاه جديد في التفسير لجذب تلك العقول، وهذا المنهج كان هو المنهج الذى يعتمد على مناهج التفسير الإسلامية، لذلك يقول تسوكر: "إن منهج الجاعونيم في تفاسير العهد القديم كان له صلة وعلاقة بعلم التفسير عند المسلمين..وأن أقوال الجاعونيم غامضة ومبهمة ولا يمكن فهمها إلا من خلال العودة إلى المصادر العربية"[1].

وقد كتب القراءون أيضاً أعمالاً تفسيرية لرفضهم التفاسير السابقة للعهد القديم، ووجدوا ضالتهم أيضاً في مناهج التفاسير الإسلامية، ولكن اختلاف سعديا يرجع إلى منهجه التوفيقي بين الفكر الإسلامي الجديد وبين التمسك والدفاع فقط، رغم تناقضه معه، عن التراث اليهودي المتمثل في التلمود والمشنا[2]. ولكن هذا لم يكن بلا هدف ولا اللجوء لمذاهب التفسير الإسلامي كان لمجرد اتباع منهج جديد، بل كان الهدف منه هو إثبات أن العهد القديم لا يتناقض مع ثقافة العصر، وأنه ليس كتاباً انتهى دوره بانتهاء الكتابة فيه، بل هو كتاب يصلح لكل العصور وبه كل العلوم، وذلك منح اليهودية القدرة على مجاراة التطور والتقدم الثقافي، وعاد بالتفسير إلى منهج البشط في التفسير بعد أن ساد الدراش لفترة طويلة في عهد التنائيم والأمورائيم.[3]

وما دام هناك هدف يرجى تحقيقه من التفسير لا لمجرد التفسير فقط، وما دام سعديا كما ذكرنا سابقاً قد وضع العقل أول قاعدة للتفسير، فإن منهجه في التفسير سيكون بالتأكيد هو منهج التأويل، ولكنه التأويل الذى يعتمد على العقل. فإذا وافق التأويل العقل لا الهوي كان هذا

رأينا قد عاقب ولده على ذلك لما قتل قين أخاه علمنا أنهم كانوا منهيين من القتل مغروس في العقل. وكذلك العقليات مثل الظلم وما يجري مجرى ذلك... ولم يأمر آدم وأولاده بشيء من ذلك، بل قال له מכל עץ הגן لأن ذلك لا طريق إلى علمه إلا العقل والشيء الذى يصل إلى علمه بالعقل احاله فيه إلى العقل" مقدمة تسوكر: صـ ١٧". فقد تغاضى سعديا هنا عن تفاسير حكماء المشنا بأن الفقرات التوراتية تحمل معنى الأمر للإنسان، وذهب إلى السؤال لماذا لم يذكر الجزاء في الآخرة في التوراة، وذلك حتى يؤكد أن المعرفة العقلية فرض من الفروض.

[1]– موشيه مردخاى تسوكر: التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة من مقدمة كتاب تفاسير الرابي سعديا جاعون لسفر التكوين. ترجمة : د/ أحمد هويدي. مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة. العدد ٦. ٢٠٠٣. صـ ١٨،١٩.

[2]– מ.צ.סגל : מבוא למקרא .עמ'١٩٩.

[3]– שאול ברקלי: מבוא למקרא. עמ' ١٦٤.

هو التفسير الصحيح[1]. لذلك كان هذا التاويل تأويلاً ذا أسس ومعايير لضمان عدم انحرافه عن التفسير السليم ويُلجأ إليه عندما تقتضى الضرورة ، فمثلاً يرى سعديا أن التأويل ضروري في بعض القضايا مثل الفقرات التوراتية التى يرد فيها تجسيم، فإذا كان المعنى الظاهري للفقرة يدل على التجسيم فيجب التدخل عندما يرفض العقل هذا المعنى الظاهري.[2]

وكان سعديا يلجأ إلى التأويل عندما يكون المعنى في الفقرة التوراتية غامضاً فيحاول الكشف عنه بإرجاعه إلى الأصل معتمداً على أسباب وأصول وإدراك المقاصد، فهدف التأويل وغايته هو إدراك القصد، بهدف استرداد الكلام وإدراك غايات المتكلم ونواياه[3]. وكذلك يعمد سعديا إلى التأويل عندما يحاول التوفيق بين معاني الفقرات في العهد القديم وبين الآراء الواردة في التلمود والمشنا، أو عندما يعرض عدة أوجه للفقرة ويرجح أحدها لدليل واضح مثل الاستعمال اللغوي أو السياق أو لأن العقل يقر هذا، وكل هذا يجب أن يتم مع مراعاة حركة الزمان والمكان المتطورة. ولكن هذا لا يعنى أنه كان دائماً يعتمد على التأويل في منهجه، بل كان أيضاً يعتمد على منهج التفسير النقلي عندما تكون الفقرة التوراتية واضحة لا تحتاج إلى تأويل، أو تقدم خبراً محدداً، وكذلك عندما كان يعرض لرأى من التلمود والمشنا ويعمل على الدفاع عنه.

لذلك كانت أقرب المناهج التفسيرية في ذلك الحين إلى سعديا هو منهج المعتزلة ومناهج بعض المفسرين المسلمين الذين غلبوا التأويل العقلي على تفسيرهم، وقد رجحت أن سعديا اعتمد علي المنهج الاعتزالي في التفسير ومناهج بعض المفسرين الذين يعتمدون على العقل، لأنه المنهج الذى يوافق أهدافه التى وضعها منذ البداية، فاعتماد المعتزلة على الحجج القرآنية لتأييد مذاهبهم النظرية وافق هوى سعديا ليحقق هدفه في إعادة المكانة المفقودة للغة العهد القديم، وربط التفسير بنص العهد القديم المكتوب، لإثبات قدسيته وبلاغته وصلاحيته لكل العصور وموافقته للعقل، كذلك مبدأ المحكم والمتشابه الذى استخدمته المعتزلة للتوفيق بين الآيات التى يوحى ظاهرها بالتعارض مع مبادئهم، استخدمه سعديا لحل التناقض بين فقرات العهد القديم بعضها وبعض، وبينها وبين الآراء الواردة في التلمود والمشنا. والمجاز لتفسير الفقرات التى يوجد بها تجسيم للذات الإلهية وما أكثرها في العهد القديم. هذا بالإضافة إلى المبدأ اللغوي الذى حاول فيه الاعتماد على شواهد اللغة لتفسير بعض فقرات سفر التكوين.

---

[1] – هيثم سرحان: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. دار الحوار للنشر والتوزيع. سوريا. ط١. ٢٠٠٣. صـ ٢٥.

[2] – יוסף קאפחו סעדיה אלפיומי. ספר הנבחר באמונות ודעות. ניו יורק. ١٩٧٠. المقدمة.

[3] – هيثم سرحان: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. صـ ١٠.

أولاً : التأويل باعتبار المحكم والمتشابه

يعد أول الأسس التأويلية التى أشار إليها سعديا في مقدمته هو المحكم والمتشابه يقول سعديا "فذلك شرح الثلاثة المعارف المعطيات كمال طاعة المؤمنين التى هى المعقـول والمكتوب والمنقول. وإذا قد استوفيت شرح عيون هذه الثلاثة معارف التـى لا بـد لمفـسر التوراة من الوقوف عليها فأرى ان ابتدع بتقدمه كيفية تفسير التورية (التوراة) مع سائر كتب الأنبياء وأقول: لما كانت أركان معانى هذه الثلاثة المعارف المقدم ذكرها، وكان كل كـلام لا بد من أن يقع فيه المحكم والمتشابه، إذ كل لغة على هذه البنية هى مبنية، وكانت التوراة بمثل ذلك إذ نزلت بإحدى اللغات، وجب على كل معبر لها أن يجعل ما وافق المعلومات التى قبلها والمنقولات التى بعدها هى المحكمات الألفاظ ويجعل كل ما خالف أحديهما متشابهاً"[1]

تعريف المحكم والمتشابه

المحكم في اللغة

المحكم الشاري، والمحكم الذى يحكم في نفسه، وأحكمت الـشيء فاسـتحكم صـار محكماً. واحتكم الأمر واستحكم: وثق، قال تعالي: " الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ "[2]. فهذا يعنى أن القرآن أحكمت آياته بالأمر والنهي والحلال والحرام[3]، ثم فصلت بالوعد والوعيد، والمعنى أن آياته أحكمت وفصلت بجميع ما يحتاج إليه من الأدلة على توحيد الله وتثبيت نبوة الأنبياء وشرائع الإسلام، والدليل على ذلك قوله عز وجل "مَـا فَرَّطْنَـا فِـي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ "[4]

والمحكم اسم مفعول من أحكم، يقال: بناء محكم أى وثيق الصلة يمنع من التعرض له. والمحكم أصله في اللغة المنع تقول: أحكمت بمعنى رددت ومنعت، والحاكم لمنع الظالم مـن الظلم، وحكمه اللجام لأنها تمنع الفرس من الاضطراب.[5]

المحكم في الاصطلاح:

هو ما أحكمته بالأمر والنهى وبيان الحلال والحرام[6] . أما المحكم عند المعتزلة[7]، فهو

---

[1]- مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ١٧.

[2] -سورة هود : الآية١.

[3] - لسان العرب: مادة حكم.

[4] - سورة الأنعام: الآية ٢٨، لسان العرب: مادة حكم.

[5]- الزمخشري: أساس البلاغة. صـ٩١.

[6]- الزركشي: البرهان . ج٢. صـ ٦٨-٦٩.

[7] -القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن . تحقيق عدنان محمد زرزور. دار التراث. القـاهرة. ١٩٦٦. ج١. صـ١٩.

الناسخ[1]، وهو الفرائض والوعد والوعيد، لأن محكماً أحكمه. لأن الله تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك، وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته، فيجب أن يكون المراد بذلك: بأنه جعله على صفة مخصوصة، والصفة التى تؤثر في المراد هى أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل فيجب فيما يختص بهذه الصفة أن يكون محكماً، وذلك نحو قوله تعالى :" قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ "[2] وقوله "إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ "[3]

وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم من المعارضة، أى لم يأت حيز يضاده. وعند عامة الأصوليين من الحنفية هو اللفظ الذى لا يحتمل النسخ والتبديل. ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بأن لا يحتمل التبديل عقلاً، مثل الآيات التى تدل على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم ويسمى هذا محكماً لعينه، وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبى (صلى الله عليه وسلم) ويسمى محكماً لغيره.[4]

المتشابه

المتشابه في اللغة

المتشابه ما له شبه وشبيه، وفيه شبه منه، وقد أشبه أباه وشابهه وما أشبهه بأبيه. كما قال تعالى في وصف ثمر الجنة: "وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا "[5] أى متفق المناظر مختلف الطعوم.

---

[1] -يستعمل النسخ لمعان أفادها الراغب الأصفهاني في مفرداته، منها إزالة شيء بشيء يتعقبه كنسخ الشمس الظل والظل الشمس والشيب الشباب . ونسخ الكتاب: إزالة الحكم بحكم يتعقبه، قال تعالى: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا " (البقرة ١٠٦). وقيل معناه ما نزيل العمل بها أو نحذفها عن قلوب العباد. وقيل معناه ما نوجده وننزله من قولهم "نسخت الكتاب". ويأتي النسخ بمعنى التبديل والتحويل على ما حكاه الزركشي ويشهد له قوله تعالى: "وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ "(النحل ١٠١). أما النسخ في الاصطلاح: فهو الرفع والمحو والإزالة والحذف والتبديل والتحويل وكذا الإيجاد والتنزيل، والمعاني الأخيرة الاعتبار فيها للمنسوخ، عدا المعنى الأخير فالاعتبار للناسخ. ومعرفة الناسخ والمنسوخ أمر ضروري للذى يتصدى لكتاب الله ليفسره ويوضح معانيه لأن معرفة ذلك أمر تتعلق به الأحكام الشرعية، فما تأخر إن لم يصدق عليه تخصيص أو تقييد أو نظير ذلك فهو ناسخ لحكم ما قبله والله عزوجل لم يجز هذا إلا لحكم ربانية خفية لا يعلمها إلا قليل من الناس وهو التيسير على الأمة. الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن. مادة نسخ صـ ٤٩٠، الزركشي: البرهان. ج٢. صـ ٢٩.

[2] -سورة الإخلاص: الأيتان ١-٢.

[3] -سورة يونس: الأية ٤٤.

[4] - التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون. المكتبة الإسلامية. خياط. بيروت.ج٢. صـ ٣٨٠- ٣٨١.

[5] - سورة البقرة: الأية ٢٥.

واشتبهت الأمور وتشابهت: التبست لإشباه بعضها بعضاً، وشبه عليه الأمر: لبس عليه وإياك والمتشابهات: الأمور المشكلات.[1] ويقال للغامض: متشابه، لأن جهة الشبه فيه. والمتشابه مثل المشكل، لأنه أشكل، أى دخل في شكل غيره وشاكله[2].

<u>المتشابه في الاصطلاح</u>

المتشابه عند أهل الاعتزال هو الذى جعله عز وجل على صفة تشتبه على السامع، من حيث خروج ظاهره على أن يدل على المراد به لشيء يرجع إلى اللغة والتعارف، وهذا نحو قوله تعالي " إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّه"[3] لأن ظاهره يقتضى ما علمناه محالاً، فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات[4].

وقد ورد في القرآن الكريم ما يؤكد على وجود المحكم والمتشابه في قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ "[5]، فأما وصفه جميعه بأنه محكم إنما أريد به أنه تعالى أحكمه في باب الإعجاز والدلالة على وجه لا يلحقه خلل. ووصفه جميعه بأنه متشابه، المراد به أنه بيّن الكل في أنه أنزل على وجه المصلحة ودل به على النبوة، لأن الأشياء المتساوية في الصفات يقال فيها متشابهة.[6]

لذلك رأى ابن قتيبة (٢١٣- ٢٧٦هـ/٨٢٨- ٨٨٩م) أن سبب نزول المتشابه في القرآن حتى لا يستوى في معرفته العالم والجاهل، وأنه لو كان كله محكماً لبطل التفاضل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر، ومع الحاجة يقع الفكر والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة.[7]

وأول دليل يتم الرجوع إليه لرد المتشابه إلى المحكم- اللذين عندما يقعان أمام القارىء يوهمان بالتناقض بين معانيهما- هو أدلة العقول، لينكشف بها الحق من الباطل، فيعلم عند ذلك أن الحق في المحكم، وأن المتشابه يجب حمله على موافقته.[8] فالمحكم الأصل والمتشابه الفرع لأن المحكم يعلم مفصلاً والمتشابه لا يعلم إلا مجملاً.[9]

---

[1] -الزمخشرى: أساس البلاغة. صـ ٢٢٨- ٢٢٩.

[2]- الزركشي: البرهان .ج٢. صـ ٦٩- ٧٠.

[3] - سورة الأحزاب: الآية ٥٧.

[4]- القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن .ج١. صـ19.

[5]- سورة آل عمران: الآية ٧.

[6]- القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن. ج١. صـ ٢٠-٢١

[7] -ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن. تحقيق السيد أحمد صقر. دار التراث. ١٩٧٣. صـ ٨٦ .

[8] - القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن. ج١. صـ ٢٥.

[9] - السيوطي: الإتقان. ج٣. صـ ٣٥.

وهذا لا يعنى عدم الاعتماد على الدليل السمعي في رد المحكم إلي المتشابه، بل يجب اللجوء إليه أيضاً بعد اللجوء إلى آيات القرآن الكريم نفسه ليفسر بعضها بعضا، ثم يتم الرجوع إلى سنة الرسول وإجماع الأمة[1]، ثم أضف إلى ذلك أدلة اللغة والعلم بأحكام الشرع والفقه.[2]

ولقد قدم سعديا في مقدمة تفسيره لسفر التكوين مبدأ المحكم والمتشابه بوصفه أول أساس من أسس التفسير، التى يجب أن يلجأ إليها المفسر، والسبب الذى دعاه إلى ذلك هو اعتقاده أن كل لغة يجب أن يقع فيها المحكم والمتشابه، ثم يبدأ بعد ذلك دور المفسر في تعيين الفقرات المتشابهة ثم رد المحكم للمتشابه. ولكن قبل أن يبدأ المفسر في هذه العملية يجب أن يكون قد وقف على أن سلم المعرفة يبدأ، كما تمت الإشارة مسبقاً، بالعقل ثم الكتاب ثم النقل.

وقد أشار سعديا إلى ذلك بقوله: "-فذلك شرح الثلثة (الثلاثة) المعارف المعطيات كمال الطاعة للمومنين (للمؤمنين) التى هى المعقول والمكتوب والمنقول. وإذ قد استوفيت شرح عيون هده (هذه) الثلثة (الثلاثة) المعارف التى لا بد لمفسر التوراة من الوقوف عليها فأرى أن ابتدع بتقدمه كيفية تفسير التورية (التوراة) مع ساير (سائر) كتب الأنبيا (الأنبياء) وأقول: لما كانت أركان معانى هذه الثلثة (الثلاثة) المعارف المقدم ذكرها، وكان كل كلام لابد من أن يقع فيه المحكم والمتشابه، إذ كل لغة على هذه البنية هى مبنية، وكانت التوراة بمثل ذلك إذ نزلت بإحدى اللغات"[3]

ورغم أن سعديا من خلال مقدمته لم يقدم تعريفاً شاملاً للمحكم والمتشابه فإنه أوجزهما في ردهما وسبب وجودهما إلى اللغة والتعارف كما هو عند المفسرين المسلمين.

والتعارف عند سعديا يعنى المصطلح على استخدامه بين أهل اللغة، وهو ما ذكره قائلاً: "ينبغى لذى العقل أن يأخذ لكتاب التورية (التوراة) أبداً بحق الظاهر من ألفاظه أعنى المشهور في ما بين أهل لغته والكثير الاستعمال، إذ كل كتاب إنما أثبت لتصل معانيه إلى قلب سامعه وصولاً تاماً"[4]

ثم يضيف موضحاً مفهومه للمحكم والمتشابه، دون أن يقدم تعريفاً كاملاً لهما ، من أن المحكم في نظره هو ما وافق الحقائق التى كانت قبل نزول التوراة (مثل أنه يوجد إله) وكذلك ما يوافق النقل الذى جاء بعد نزول التوراة مثل الأمر والنهى وما جاء به الرسول.

---

[1] - القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم. دار إحياء التراث العربي. بيروت . لبنان. ط١. ٢٠٠١. صـ ٤٠٥.

[2] - المرجع السابق: صـ ٦٠٧.

[3]- مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ١٧.

[4] -مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ١٧.

فيقول :"وجب على كل معبر لها أن يجعل ما وافق المعلومات التى قبلها والمنقولات التى بعدها هى المحكمات الألفاظ"[1]. وما يخالف هذين الأمرين هو المتشابه "ويجعل كل ما خالف أحديهما متشابهاً"[2]

وقد جمع سعديا بين مذهبين إسلاميين في معرفته بالمحكم والمتشابه، فالمحكم عنده كما ذهب إليه الأصوليون من أنه الآيات التى تدل على وجود الله[3] ، وبين رأى المعتزلة من أنه هو ما دل على التوحيد والأمر والنهي.[4] ثم يحاول سعديا أن يقرب إلينا مفهومه للمحكم والمتشابه فيقدم لنا مثالاً للمتشابه عنده، فحينما تقول التوراة "لا تجربوا الرب إلهكم"[5] فهذا ليس قولاً محكماً بل متشابهاً، لأن الله لا يجوز عليه التجريب، وسببه هو استخدام مشهور في اللغة أو حتى غير مشهور، والسبب الذى جعله يعرف أن هذا القول متشابه هو أنه لا يجوز على الله تعالى ولا يوافق العقل وما جاء بعد هذه الجملة التوراتية من الأمر والنهى.

يقول سعديا " ومما ينحاز إلى الباب الثالث مثل قول الله جل وعز " לֹא תְנַסּוּ אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם" ظننا أنه قولاً محكماً (قول محكم) فلما قال بعد ذلك اخرجو العشور وزكو مالكوم (مالكم) علمنا أن هذه هى لفظة متشابهة لها معانى (معانٍ) غير مشهور اللفظ به تتخرج حتى توافق المحكم الذى في التورية (التوراة)"[6]

والقول المتشابه في التوراة الذى يقصده سعديا وتخالفه هذه الجملة "لا تجربوا الرب إلهكم" الفقرة التى جاءت في سفر ملاخي وتقول: هاتوا جميع العشور إلى الخزنة ليكون في بيتي طعام وجربوني بهذا قال رب الجنود"[7] فرأى سعديا أن جربوني في هذه الفقرة لا تعني جربوا الرب إذا كان يستطيع أن يفعل هذا أم لا، ولكن ليعرف الإنسان قدره عند ربه أى إذا كان يستحق أن يفعل من أجله هذه المعجزة أم لا. وبذلك فهى لا تخالف المعنى الذى جاء في الجملة التى وردت في سفر التثنية.[8]

وهكذا استطاع سعديا أن يتخلص من المعاني التجسيمية المقترنة بالذات الإلهية في التوراة وأن يوفق بين فقرات التوراة المتناقضة ليخلو له مبدأه في تنزيه الله والدفاع عن النص

---

[1] -مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١٨.

[2]- المرجع السابق: صـ١٨.

[3]- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون. صـ٣٨٠- ٣٨١.

[4]- القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن. ج١. صـ١٨، ١٩.

[5]- "لا تجربوا الرب إلهكم": سفر التثنية (١٦:٦).

[6]- مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١٩.

[7] -سفر ملاخي: (١٠:٣).

[8] - אליעזר שלוסברג:השפעת ספרות ה"אדב" על רב סעדיה גאון.עמ"٣٧.

التوراتي، عن طريق استخدامه لمبدأ المحكم والمتشابه، وقد ضرب سعديا المثل بفقرة من التوراة تتناقض مع مفهوم الذات الإلهية المنزهة، حيث إن معظم ما واجهه من فقرات التوراة المتشابهة كانت تختص بالذات الإلهية، والسبب في معرفته أنها متشابهة الفقرة التى أتت بعده. فالكتاب يفسر بعضه بعضا، فما جاء متشابهاً في موضع يأتي محكماً في موضع آخر. وهذا المبدأ ساعد سعديا على إثبات تكامل التوراة وكمالها.

وهذا المبدأ قدمته المعتزلة ومن قبلها صحابة رسول الله في أن القرآن الكريم إذا كان قد جاء مجملاً في موضع فقد جاء موضحاً وعاما في موضع آخر، ولكن المعتزلة استخدمت هذا المبدأ لهدف آخر وهو تنزيه القرآن عن مطاعن من وجهوا إليه سهام النقد للآيات المتشابهة فيه، لذلك اعتمدت المعتزلة فى رد المتشابه إلى المحكم بالآيات القرآنية نفسها، فيقول القاضى عبد الجبار عن رد المتشابه إلى المحكم "إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها أو آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى"[1] .

فقد كان مبدأ وجود المحكم والمتشابه في آيات القرآن هو المبدأ الأثيرعند المعتزلة لإثبات مبدأ التنزيه ، فقد رأت أن من أكثر الآيات القرآنية المتشابهة هى التى لا تليق بالذات الإلهية[2] نظراً لطبيعة اللغة البشرية[3]. فعندما يقول القرآن "يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ "[4] يرى القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) أنه قول متشابه وأن ظاهره لا يدل على ما توهموه الذى يلحق الصفات بالله لذلك فهو يعيب على القائلين بجسمانية الله وينعتهم بالواهمين لأنه لم يقل برزوا إليه، فيقرب أن يكون ظاهراً وإنما قال بروزا له وهذا قد يذكر ويراد به الغرض كما يقول القائل صليت لله وحججت له وطفت والمراد بذلك أنه فعل ذلك لأجله على جهة التقرب، فمن أين أن ظاهر ذلك أنهم ظهروا له في مكان واحد.[5]

<u>طرق رد المتشابه إلى المحكم عند سعديا</u>

<u>١-استخدام العقل:</u>

العقل هو أول طريقة وأول معبر لرد الفقرات المتشابهة إلى المحكمة عند سعديا، فإن ورد نص أو فقرة متشابهة يأباها العقل يحاول سعديا من خلال منهجه الاستدلالي أن يحللها ليصل إلى أنها متشابهة وليست على حقيقتها ويجب ردها إلى المحكم. يقول سعديا: " فالعقلية

---

[1] -القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. صـ ٤٠٥.

[2]- محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد. ١٠٦/١.

[3] -نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير . صـ ١٧٠- ١٧١.

[4] – سورة ابراهيم: الآية ٤٨.

[5] – القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن . القسم الثاني. صـ ٤٢١.

لو لم تذكر في الكتاب لوصل العباد إلى معرفتها ولذلك إن وقع في لفظ حكايتها ألفاظ متشبهة (متشابهة) في اللغة لم تلبسها علينا لأن العقل يقبل عليها فيمحصها ويحققها بحكم وعدل".[1]

فأول باب يرد إليه المتشابه قبل الكتاب والنقل هو العقل، لأنه يقف على أول سلم مراتب المعرفة عند سعديا: " حتى ترد إلى المحكم عاد ذلك المكتوب إلى موافقة المحسوس والمعقول والمكتوب الآخر والمأثور"[2]. والمحسوس الذى يقصده سعديا هنا هو أدلة الواقع والشواهد المادية في العالم. ومن ضمن الأمثلة عند سعديا على استخدام العقل لرد المتشابه إلى المحكم، القول التوراتي الذى أثار جدلاً كبيراً "" נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ""[3] " بصورتنا كشبهنا" فقد رأى سعديا أنها من الفقرات المتشابهات التى يجب ردها إلى الفقرات المحكمات التى تقول إن الله منزه عن الجسمية، ولذلك فالفقرة التى يخالف ظاهرها العقل يجب ردها إلى المحكم. يقول سعديا:" נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ... فيقال لهم تقولون إن في هذه القصة ألفاظ مجازية أم جميع ألفاظها محكمة. فإن قالوا إنها محكمة لزمها (لزمهم) أن يقولون (يقولوا) إن آدم على صورة الله على الحقيقة فيكون البارى (البارىء) على قولهم لحم ودم وعظام وغير ذلك. وهذا ما لا يقول به أحد ويلزمهم أيضاً أن يقولو إنه ذكر وأنثى كما أن ادم ذكر وأنثى... وهذا كله مما يأبوه ويدفعونه. ولا بد من الإقرار ضرورة بأن في هذه القصة ألفاظ مجازية وأن ليس ههنا صورة حقيقة ولا شبه حقيقي وإنما هو صورة فعل وشبه فعل".[4]

وقد سار سعديا على نهج المعتزلة العقلانية في وضع العقل على أول الطرق لرد المتشابه إلى المحكم، فالقاضى عبد الجبار رأى أن القرآن لا تعرف دلالته إلا بعد تقدم المعرفة العقلية بتوحيد الله وعدله وسائر صفاته.[5] فالسامع للقرآن والقارئ له إذا رأى المحكم والمتشابه كالمتناقض في الظاهر لم يكن بأن يتبع أحدهما أولى من الآخر فيما يرجع إلى اللغة فيلْجئُه ذلك - إذا كان ممن يطلب الدين والبصيرة - إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل، فيعلم عند ذلك أن الحق في المحكم وأن المتشابه يجب حمله على موافقته[6]، فترتيب المحكم على المتشابه يجب أن يكون على أدلة العقول،[7] التى لا يدخلها الاحتمال

1- مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١٣.

2- المرجع السابق: صـ١٧.

3 - سفر التكوين: (١:٢٦).

4- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٥١.

5- القاضى عبد الجبار: المغنى في أبواب العدل والتوحيد. تحقيق: د/ إبراهيم مدكور. المؤسسة المصرية للتأليف والنشر. ج ١٦. صـ ٣٩٤- ٣٩٥.

6- القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن. ج١. صـ٢٥.

7- المرجع السابق: ج١ . صـ ٩،٧.

والمجاز، واحتجوا لذلك بأن موضوع اللغة يقتضى أن لا لكلمة في مواضعتها إلا وهى تحتمل غير ما وضعت له، فلو لم يُرجع إلى أمر لا يحتمل اختلاف المعانى لم تصح التفرقة بين المحكم والمتشابه[1]، فقد كان هذا المنهج في رد آيات المتشابه إلى المحكم من أحب المناهج إلى المعتزلة، لأنه سهل طيع لهم يسلمهم إلى كل ما يرغبونه، حتى لو كان وحياً لجبل مصداقاً لقوله تعالى "لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ"[2] فيأولها الشريف الرضى (٣٥٩-٤٠٦هـ) بأن هذا القول متشابه قد جاء مجيء المجاز. والمعنى أن الجبل لو كان مما يعي القرآن ويعرف البيان لخشع في سماعه، ولتصدع من عظم شأنه على غلظ أجرامه وخشونة أكنافه، فالإنسان أحق بذلك إذا كان واعياً لقوارعه وعالماً بصوادعه.[3] وهكذا الحال في معظم الآيات التى على الأخص تناقض مبدأ التوحيد مثل الآيات التى تشير إلى استواء الله على العرش مثل "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى "[4] فلا يجب أن تأخذ هذه الآية بمعناها الظاهري لأنه تعالى لو كان على شيء لكان محمولاً، ولو كان في شيء لكان محصوراً، وهذا ما ينفيه العقل لأن الله منزه عن الجهة والمكانية لأن هذا مما يوهم التشبيه[5]، وعلى هذا المنوال مع الآيات التى ظهر فيها التجسيم، ومنها على سبيل المثال لا الحصر "إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلا شُكُورًا "[6] و" كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهَهُ"[7]

٢-أدلة الكتاب:

ذكرنا من قبل أن سعديا اعتمد، كما اعتمدت المعتزلة، على الكتاب ليرد بعضه بعضا في الآيات أو الفقرات المتشابهة[8]. ومن أوضح الأمثلة عند سعديا على استخدامه فقرات العهد القديم لرد المتشابه إلى المحكم، وأنها يفسر بعضها بعضاً، ما ظن من قبله أن فقرة معينة تعطي معنى الاستفهام في حين أنه يرى أنها بمعنى التوبيخ وأتى بموضع آخر في

---

[1] -القاضى: متشابه القرآن. ١/ ٨.

[2] – سورة الحشر: الآية ٢١.

[3] – الشريف الرضى: تلخيص البيان في مجازات القرآن. تحقيق محمد عبد الغنى حسن. مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة. ١٩٥٥. ط١ . صـ ٣٣٠.

[4] – سورة طه: الآية ٥.

[5] – القاضى عبد الجبار : شرح الأصول . صـ١٥٠، ١٥١

[6] – سورة الإنسان: الآية ٩٣.

[7] – سورة القصص: الآية ٨٨.

[8]– انظر صـ ٧٤، ٧٥ من البحث.

العهد القديم يؤكد ذلك. يقول سعديا : " فإن ظن ظان أن قولــه " אַתָּה חוֹתֵם תָּכְנִית" "[1] ليس هو بالاستفهام هل أنت فلان الفلاني بل هو إثبات أوجدناهم فـــي القـصة مـــا هـــو بالاستفهام مثل " הִנֵּה חָכָם אַתָּה، מדנאל (מִדָּנִיֵּאל) "[2] ومحال أن يكون هذا قطعاً علـــى أنه أعلم من دانيال. وأيـــضاً قولـــه " כָּל-סָתוּם، לֹא עֲמָמוּךָ. בְּחָכְמָתְךָ، וּבִתְבוּנָתְךָ، עָשִׂיתָ לְּךָ، חָיִל؛ וַתַּעַשׂ זָהָב וָכֶסֶף، בְּאוֹצְרוֹתֶיךָ "[3] ومحال أن يكـــون جمـــع الـــذهب والفضة حكمة لأنه يقول " אַל-תִּיגַע לְהַעֲשִׁיר؛ מִבִּינָתְךָ חֲדָל."[4] وإنما هذا كقول القايل (القائل) هل من عقلك فعلت كذى وصنعت كذى على سبيل التوبيخ".[5]

وتجدر الإشارة إلى أن تحديد المحكم والمتشابه من الكتاب المنزل عند المعتزلـــة، ومـــن تبعهم من أمثال سعديا، لم يرتبط بما أقره المعنى العام لكل من المحكم والمتشابه، بل بما تقره مبادئهم النظرية، فمثلاً المعتزلة رأت أن الله ليس بجسم، ولذلك لا يرى فهو ليس بجسم، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِـــلَ رَسُولا "[6] فاعتبروا أن تلك هى الآية المحكمة، ولكن الآية المتشابه هى قوله تعالى: "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"[7]. فتوحيد الله يستوجب نفى الصفات عنه تعالى، والآية تخالف ما جاء في أن الله لم يكلم أحداً إلا وحياً، فالتكليم هنا محمول على المجاز وليس على الحقيقة كما يوهم ظـــاهر النص، ولذلك ينفي الزمخشري أن يكون التكليم من الكلم فيقول "ومن بدع التفسير أنه من الكلم وأن معناه وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن"[8]، ولكن ابن جنى يرى أن كلام الله هنا حقيقي وليس مجازاً وأنه خلق لموسى كلاماً في الشجرة فكلم به موسى.[9] وكذلك هنا فـــي مثال سعديا ليس بالضرورة أن القول الذى استشهد به هو المحكم، وأنه يعطى معنى التوبيخ، وأن الأدلة التى أتى بها من التوراة تؤكد ذلك، لأنها في مواضع مختلفة، ولكنه يريد أن يجعلها إثباتا لمبدئه هو وأتى بما يؤيد ذلك.

---

1 -"أنت خاتم الكمال" . (سفر حزقيال ١٢:٢٨).

2 -"ها أنت أحكم من دانيال. سر ما لا يخفى عليك". (سفر حزقيال ٣:٢٨).

3 -"وبحكمتك وبفهمك حصلت لنفسك ثروة وحصلت الذهب والفضة في خزائنك". (سفر حزقيال ٤:٢٨).

4- "لا تتعب لكي تصير غنياً. كف عن فطنتك". (سفر الأمثال ٤:٢٣).

5- تفسير سفر التكوين: صـــ٨١.

6 - سورة الشورى: الآية ٥١.

7 - سورة النساء : الآية ١٦٤.

٨ - الزمخشري: الكشاف. ج١. صـــ٥٩٠-٥٩١.

٩ ابن جني: الخصائص. تحقيق محمد على النجار. مطبعة دار الكتب المـــصرية. القـــاهرة. ١٩٥٥. ط٢ ج١. صـــ ٤٥١.

٣-الأدلة السمعية:

ثالث مخرج قدمه سعديا لرد المحكم إلى المتشابه هو آثار الرسول، أى النقل. يقول سعديا: "وأما السمعية فلسبب أنها لو لم تثبت في كتاب لم نصل إليها، فكذلك إن مر في لفظ حكايتها لفظة متشابهة تحيرنا فيها إذ يتنازعها المعاني الكثيرة. فاحتجنا إلى قول من شاهد الرسول حتى رد له هذه الألفاظ المتشابهة في الفرائض الخبرية إلى المحكم".[1]وقد كان هذا المخرج ما مكن سعديا من الدفاع عن النص الشفوى (التلمود) بأنه له أهمية في رد المتشابهات أو الفرائض التى لم يبين النص التوراتي كيفيتها. وبهذه الجزئية أيضاً رد على القرائين الذين أخذوا بالقياس الإسلامي في رد أقرب حالة مشابهة حدثت في وقت سابق وإجراء حكمها كحكم مثيلتها. يقول سعديا : "اعرف أن مواد القياس أربع: قياس المنطيقيين وهو المأخوذ من الأربع العلل العنصريية والصوريية والفاعلة والتمامية، وأبين أن شرايعنا السمعية لا تقوم بشى (شيء) من ذلك. وقياس الجدليين وهو إجراء حكم العلة في كل معلول بها، وأشرح أن ذلك أيضاً لا يستقيم في فرايضنا (فرائضنا). وقياس الفقهاء وهى أن تقاس الحادثة بأقرب شبهها إليها وأكتشف أن ذلك لا يسير في شرايعنا مع فساده في نفسه"[2]. ويقول سعديا أيضاً في شرحه لفقرة من التوراة توضح لنا رد المتشابه إلى المحكم اعتماداً على الدليل النقلي "ومما ينحاز إلى الباب الرابع قول الله وهو ينها (ينهى) " לֹא-תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ" [3] وجاءت الآثار بتحريم أكل كل لحم مع كل لبن فلما كانت الآثار إنما حملها حاملوها عن حس حسوه ومشاهدة شاهدوها وجب أن نلتمس للمكتوب تخريجاً من حيث تجوز الأمة حتى يوافق آثار الانبياء (الأنبياء)"[4].

حيث إن هذه الفقرة حددت أن المحرم هو أكل لحم الجدى بلبن أمه، ولكن حكماء المشنا عمموا هذا الحكم على كل لحم وكل لبن، فجاء سعديا في ترجمته وحذف تماماً كلمة "أمه" ولم يحدد نوع اللحم فقال "لا تأكل لحماً بلبن" وذلك حتى لا يخالف ما أقره حكماء المشنا.[5]

---

[1]- مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ١٣.

[2]- المرجع السابق: صـ١٧.

[3] -"لا تطبخ جدى بلبن أمه". (سفر الخروج ٢٣:١٩) وقد جاء هذا التحريم حفاظاً على استمرار النسل للحيوان فلا يجوز ذبح النعجة وولدها بنفس اليوم، ولا يجوز ذبح الحيوان الصغير إلا بعد سبعة أيام من ولادته على الأقل. لمزيد من التوضيح انظر : המדרש גדול של ספר שמות . מאת מרגליות מרדכי .הוצאת מוסד הרב קוק .ירושלים. מהדורה שניה. ١٩٦٧. صـ٥٤٤- ٥٤٥.

[4] -مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١٨.

[5] - אליעזר שלוסברג:השפעת ספרות ה"אדב" על רב סעדיה גאון.עמ" ٣٧.

والدليل الذى يُستدل به على قرب سعديا من منهج المعتزلة – وعدم رفضه له بسبب اعتماده الشديد على العقل– أن المعتزلة لم ترفض الاعتماد على الدليل السمعي في رد المتشابه إلى المحكم، فيقول القاضى عبد الجبار: " إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها أو آخرها أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى أو في سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من قول أو فعل، أو في إجماع الأمة، فهذه حال القرينة التى نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم"[1]

ومن أمثلة ذلك اعتمادهم على القرآن والسنة في رد المتشابه للمحكم في القضية التى كانت محك خلافهم مع الكثير من الفرق وهى رؤية الله، فالذين احتجوا بأن الله سيُرى في الآخرة احتجوا بقوله تعالى: "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"[2]، ولكن المعتزلة رأت أن إثبات الرؤية لله تقتضى نقصاً ينبغى نفيه عن الله جل وعز، والدليل القرآني الذى يوضح ذلك قوله تعالى "لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ "[3] وكذلك قوله تعالى لموسى حين طلب رؤيته " قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا"[4] ولكى يؤكد المعتزلة أن هذه الآية وردت مورد التمدح، يلجأون إلى السياق الذى وردت فيه الآية، لأن سياق الآية يقتضى ذلك، وكذلك ما قبلها وما بعدها، لأن جميعه في مدائح الله تعالى، وغير جائز من الحكيم أن يأتى بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح بتة[5]. فحين يجد المعتزلة أن خصومهم يبدأون استدلالهم بالسمع يلجأون إلى نزع هذا السلاح من يدهم، وإذا كانت قضايا التوحيد والعدل هى قضايا عقلية في المحل الأول، فإن صحة السمع تبنى على أدلة العقل، وما ورد في السمع مخالفاً لأدلة العقل يجب تأويله بما يتفق مع هذه الأدلة العقلية، ولا تناقض بين هذا المبدأ وبين قول المعتزلة إن قضية الرؤية مما يصح أن يستدل عليها بالعقل والسمع معاً، لا تقدح في أساس التوحيد. على أنهم في هذه القضية يربطون بين العقل والسمع ولا يقدمون السمع على العقل، بل يجعلونهما متساويين في الدلالة[6]، كما استشهدوا بأحاديث تؤيد وجهة النظر الاعتزالية في نفي الرؤية عن الله جل وعز وهو ما روى عن أبى الزبير، عن جابر بن عبد الله قال "قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة، وما روى عن

---

[1] -القاضى عبد الجبار: شرح الأصول. صــ٤٠٥.

[2] – سورة القيامة: الآية ٢٣.

[3] – سورة الأنعام: الآية ١٠٣.

[4] – سورة الأعراف: الآية ١٤٤.

[5] – القاضى عبد الجبار: شرح الأصول. صــ ١٥٨، ١٥٩.

[6] – نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي. صــ ١٩٧.

أبي ذر، عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه قال لرسول الله "هل رأيت ربك؟ قال: نور أنى أراه"[1] يعنى لا أراه، كقوله تعالى "بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد"[2]، وما روى عن الشعبي عن عبد الله بن الحرث عن كعب، أنه كان يقول: إن الله قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمد فكلم موسى مرتين ورآه محمد مرتين فأتى مسروق عائشة، فقال: يا أم المؤمنين، هل رأى محمد ربه، فقالت: سبحان الله لقد وقف شعري مما قلته ثلاثاً، من حدثك بهذا فقد كذب، من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب. قال الله تعالى" لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ " وقال: " وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ "، ثم قال مسروق عن عائشة أنه قال لها "أليس الله يقول في كتابه " وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى "[3] فقالت: أنا أول الأمة سألت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال: "ذلك جبريل رأيته في صورته التي خلقه الله عليها مرتين[4]"[5]

فكما بحثت المعتزلة عن أحاديث، حتى لو كانت ضعيفة، لتؤيد وجهة نظرها باستحالة رؤية الله، كذلك حذف سعديا الكلمة من التوراة (أمه) لتوافق ما أقره حكماء المشنا. فالمبدأ واحد حتى لو كان الاستخدام مختلفا.

٤- رده إلى اللغة:

استخدم سعديا في رد المتشابه طريقة رده إلى الاستخدام المشهور في اللغة العبرية. يقول سعديا: " وإذا زدت في كشف ذلك قلت ينبغي لذى العقل أن يأخذ لكتاب التورية (التوراة) أبداً بحق الظاهر من ألفاظه، أعنى المشهور في ما بين أهل لغته والكثير الاستعمال، إذ كل كتاب إنما أثبت لتتصل معانيه إلى قلب سامعه وصولاً تاما"[6]. فسعديا هنا يؤكد أن التوراة لا يجب أن تأخذ بظاهر المعنى، لأنه من الممكن أن تحمل معنى لا يصير ولا يليق، مثل التعبيرات التي تلحق بالذات الإلهية، ويعود بذلك إلى طبيعة اللغة، وأن التوراة يجب أن تنزل بلغة أهلها حتى يفهموها. وهنا نلحظ الأثر العربي الإسلامي في محاولة منح التوراة مكانة عند اليهود مثل التي يحظى بها القرآن الكريم بين المسلمين، حيث إنه من المعروف أن القرآن نزل بلغة،

---

[1] - صحيح مسلم . حققه محمد فؤاد عبد الباقي. دار الحديث. القاهرة. ط١ . ١٩٩١. باب الإيمان. حديث ٤٦١، ٤٦٢.

[2] - سورة الأنعام: الآية ١٠١.

[3] - سورة النجم : الآية ١٣.

[4] - صحيح البخارى: باب التفسير حديث ٤٨٥٥، وباب التوحيد حديث ٧٣٨٠، وصحيح مسلم، باب الإيمان حديث ٤٥٧.

[5] -القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن. صـ ٦٣٢.

[6] -مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١٨.

العرب لغة من نزل عليهم، لذلك قال تعالي: "وَكَذَلِكَ أَنـزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِـنَ الْوَعِيدِ "[1]. يقول سعديا في مثال رده إلى المشهور فـي اللغـة "ثـم أخرجـت וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים [2] آياتاً وأوقاتاً، ولم أقل لآيات ولأوقات على رسم اللغة لا المجاز إلا الواجـب. لأن أهلها إذا هم أرادو أن يقولو صار القطن ثوباً قـالوا היה הצמר לבגדים وإذا قـصدو أن يقولو صار الحب طعاماً قالو והיה הזרע ללחם يزيد أبداً في الثاني لاماً"[3]. ولكن سعديا هنا لم يدرك أن فعل الكينونة הָיָה عندما يلحق بخبره حرف اللام يعطى معنى أصـبح وصـار أى التحول، وهو ما يعرف في العربية بأخوات كان التى لا نظير لها في العبرية.

وقد زادت المعتزلة في تأويل المتشابه بالتوسع في إيجاد المعـاني والاستـشهاد عليهـا بالشعر، ويعود الفضل الأول في هذا النهج للقاضى عبد الجبار، فحين تتعارض الآية مع مبدأ التنزيه للذات الإلهية في مثل قوله تعالى "قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ "[4] يستشهد القاضى ببيت للفرزدق يقول فيه:

أولئك ناس إن هجوني هجوتهم وأعيد أن يهجي كليب بدارم

وحين يتعارض المدلول اللغوي للفظ الغواية في قوله " قَالَ فَبِمَا أَغْـوَيْتَنِي لأَقْعُـدَنَّ لَهُـمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ "[5] فإنه يتأولها بالخيبة والحرمان كما قال "النظّام" ، ولكنه يستشهد عليه ببيت المرقش الأصغر[6]:

والناس من يلق خيراً يحمد الناس أمره ومن يغو لا يعدم على الغى لائماً

ثانياً : التأويل باعتبار الدلالات المجازية:

المجاز هو الأساس الثاني من أسس التأويل وقد اعتمد عليه سعديا في تأويل الفقـرات التوراتية التى لا يقبل معناها الظاهري.

---

[1] -سورة طه: الآية ١١٣.

[2] " وقال الله لتكن أنوار في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل. وتكون لآيات وأوقات وأيام وسنين" (سـفر التكوين ١٤:١).

[3]- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٣٧.

[4] - سورة الزخرف: الآية ٨١.

[5]- سورة الأعراف: الآية ١٦.

[6]- القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن . ٢٧٥/١.

تعريف المجاز:

في اللغة:

المجاز من جوز، وجزت الطريق وجاز الموضع جوزاً وجؤوزاً وجـوازاً ومجـاز وجاز به وجاوزه جوازاً وأجازه وأجاز غيره وجازه: سار فيه وسلكه وأجازه خلفه وقطعـه، وأجازه أنفذه.[١]

وأجزته وجاوزته وتجاوزته، وأعانك الله على إجازة الصراط، وهـو مجـاز القـوم ومجازتهم، وعبرنا مجازة النهر وهى الجسر، وجاز البيع والنكاح، وأجازه القاضى، وهذا مما لا يجوزه العقل...وتجاوز عن المسيء وتجاوز عن ذنبه. واللهم اعف عنا وتجاوز عنا وتجوّز عنا، وتجوز في الصلاة وغيرها: ترخص فيها، وتجوز في أخذ الـدراهم إذا جوزهـا ولـم يردها.[٢]

المجاز "مفعل" من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه، وإذا عدل اللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به عن موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانـه الـذي وضع فيه أولاً.[٣]

والمجاز هو أيضاً كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظـة بين الثاني والأول فهي مجاز، أو هو كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلـى ما تواضع من غير أن نستأنف فيه لملاحظة بين ما يجوز به إليه وبين أصلها الذى وضعت له في وضع واضعها فهى مجاز.[٤]

أما مادة جوز فتعنى القطع والعبور[٥]، وهذا المعنى ليس بعيداً عن المفهـوم المتـأخر لكلمة مجاز، على أساس أن المجاز هو تجاوز المعنى الحقيقي للعبارة إلى معنى آخر يتعلق به تعلقاً تاماً.

في الاصطلاح:

تطور معنى المجاز كثيراً حتى وصل إلى المعنى الحالى الذى نعرفه الآن لدى علماء المسلمين، فأول من تكلم عن المجاز هو أبو عبيدة المثنى (ت٢١٠هـ/٨٢٥م)، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية، فقد كان اللغويـون

---

[1] - لسان العرب: مادة جوز.

[2] - الزمخشري: أساس البلاغة. صـ ٦٩.

[3] - الزركشي: البرهان. ج٢. صـ ٢٥٦.

[4]- الجرجاني: أسرار البلاغة. (في علم البيان) شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي. مكتبة القـاهرة. ط٢. ١٩٧٦. ج٢. صـ ٢٣٧- ٢٣٨.

[5] - لسان العرب: مادة جوز.

القدماء يشيرون إلى المجاز على أنه ضرب من التوسع في الكلام، ثم جاء ابن قتيبة واقتفى أثر أبي عبيدة في مفهومه للمجاز فاقتصر على الوجوه البلاغية والمجازية في التعبير اللغوي، وهو مجال ضيق عن استخدام أبي عبيدة للفظ أو هو الاتساع في التعبير على مذهب اللغويين. وكذلك الفراء (ت٢٠٧هـ/ ٨٢٣م) كان المجاز عنده يعني التجاوز في الدلالة عموماً[1]، ولذلك استخدم الفراء الفعل تجوز لقوله تعالى "فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ"[2] حيث اعتبر إسناد الربح إلى التجارة تجوزاً في التعبير، حيث يقول الفراء في تعليقه على هذه الآية "ربما قال القائل: كيف تربح التجارة وإنما يربح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب"[3]

ولذلك رأى ابن قتيبة أن المجاز ضرورة لغوية لا محيص عنها للمتكلم، حتى لو كان المتكلم الله، وهذا من طبيعة اللغة المتناهية وتصوراتها البشرية القاصرة، فإذا كانت اللغة- بحكم بشريتها- تعجز عن التعبير عن الحيوان والجماد دون أن تسند له الفعل والحواس، فما بالك حين تعبر هذه اللغة عن المطلق اللامتناهي السرمدي، فإنها ولا شك لا بد أن تقع في التشبيه والتجسيد رغماً عنها.[4]

وانتهى المجاز في القرن الرابع عند ابن جنى (٣٢٠ -٣٩٢هـ/٩٣٢-١٠٠١م) إلى أنه ما كان على غير الأصل الموضوع له اللفظ في اللغة مقابلاً للحقيقة، ذلك برأيه إن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة لما في المجاز من اتساع وتوكيد وتشبيه تتيح للغة إمكانيات خلاقة هائلة في التعبير عن الأغراض والمعاني[5].

ثم تطور مصطلح المجاز على يد الجاحظ فرأى أن للاسم موضعين أحدهما حقيقة والآخر مجاز، فالحقيقة ما كان من الله والمجاز المشتق له من هذا الاسم.[6]

ثم شهد هذا المصطلح تطوراً ملحوظاً على يد القاضي عبد الجبار حين أدرك أن المشابهة هي الأساس في الانتقال من الدلالة الحقيقية إلى المجازية، غير أن انتقال الجماعة اللغوية بالمواضعة في الاسم معناه الحقيقي إلى معنى آخر مجازي بشرط وجود علاقة بين المعنى المنقول منه الاسم والمعنى المنقول إليه، ومعنى ذلك أن المواضعة يجوز أن يحدث فيها التجاوز مع مراعاة قصد الجماعة، ويكون المجاز في ذلك الوقت مواضعة طارئة على المواضعة الأصلية، ولذلك يشترط القاضي عبد الجبار أن يكون للاسم اللغوي حقيقة سابقة قبل

---

1 -نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي. صـ ١٠٣.

2 - سورة البقرة: الآية ١٦.

3 - الفراء : معاني القرآن. ١/ ١٤- ١٥، ٢/ ٣٦٣.

4 -نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. صـ ١٧٠، ١٧١.

5 - ابن جني: الخصائص . ج٢. صـ٢٤٢- ٤٤٧- ٤٥١- ٤٥٣.

6 -نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. صـ ١١٦.

استعماله في المجاز لأن التجوز هو أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع لـه فـي الأصـل، فالمعيار النهائي للتجاوز في الصيغ اللغوية هو قصد المتكلم وإرادته.[١]

فما يكون به اللفظ مجازاً شيئان:

الأول:- أن يكون المعنى المجازي منقولاً عن المعنى الحقيقي للفظ.

الثاني: أن يكون ذلك النقل بمناسبة بينهما وعلاقة، ولأجل ذلك لا توصف الأعـلام المنقولـة بأنها مجازات، مثل تسمية الرجل بحجر، فإنه ليس هذا النقل لتعلق بين حقيقة الحجر وبين ذلك الشخص، وإذا تحقق الشرطان فإنه يسمي مجازاً، وذلك مثل تسمية النعمة أو القوة باليد، لمـا بين اليد وبينها من التعلق، فإن النعمة إنما تعطى باليد والقوة إنما يظهر كمالهـا فـي اليـد.[٢] فالفرق بين الحقيقة والمجاز يتلخص في أن اللفظ الحقيقي هو أن يقر اللفظ على أصله في اللغة أو يكون على سبيل التبع فيكون مجازاً فيقال أسد ويراد به شجاع وبحر ويراد به جواد.[٣]

وقد أدرك سعديا هذا المعنى الذى قدمه علماء المسلمين، وإن كان لم يوضحه مباشرة وذلك عندما أدرك أن المجاز من طبيعة اللغة، فإذا خالف اللفظ الاستخدام الأصـلي الـشائع، الذى تم التواضع عليه أولاً، في اللغة كان هذا اللفظ أو القول على سبيل المجاز. يقول سعديا: " وإذا زدت في كشف ذلك قلت ينبغي لذى العقل أن يأخذ لكتاب التورية (التوراة) أبداً بحـق الظاهر من الفاظه أعنى المشهور في ما بين أهل لغته والكثير الاستعمال... فإذا رأى أنه إن ترك ذلك القول على المشهور من لفظه البه الأمر إلى أن يعتقد واحدة من هذه الأربعة التـي حكيتها، فيجب عليه أن يعلم أن ليس ذلك القول على مشهوره، بل فيه لفظة أو ألفاظ قد جاءت مجيي (مجيء) المجاز، وأنها إذا وقف عليها أى ضرب من ضروب المجاز هى حتى ترد إلى المحكم عاد ذلك المكتوب إلى موافقة المحسوس والمعقول والمكتوب الآخر والمأثور"[٤] فهنـا سعديا يقرر أن اللفظ أو القول الذى لا يوافق العقل في التوراة يجب أن يبحث أولاً في دلالتـه اللغوية وضروب استعمالاته اللغوية، وإن لم يكن على المعنى الحقيقي الذى لا لبس فيه، فهذا اللفظ أو القول يُعد قولاً مجازياً ينبغي أن يُرد إلى اللفظ أو القول المحكم الذى لا لـبس فيـه، وكلمة "عاد" في الفقرة السابقة في شرح سعديا تدل على أنه أدرك معنى المجـاز بأنـه هـو المعنى غير الحقيقي للكلمة ومهمة المفسر رده إلى المعنى الحقيقي الأصلي المحكـم، فيقـول سعديا في موضع آخر: "فإذا استحق البسوق أن القصة أن ينقل منها قولاً من المشهور الكثير

---

[١] - القاضى عبد الجبار: شرح الأصول. صـ ٢٩٤.

[2]-نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. صـ ١١٣-١١٥.

[3]- الجرجاني: دلائل الأعجاز (في علم المعاني) تحقيق محمود محمد شاكر. مكتبة الخانجي. القـاهرة.ط٢. ١٩٨٩. صـ٦٦- ٦٩.

[4]- مقدمة تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١٧.

الاستعمال إلى المجاز القليل الاستعمال فينبغي أن لا يعتقد حرفاً ولا كلمة منها متغيراً عن ظاهر حتى يكون المغير له والناقل بصيراً بطرق المجاز التى بها يصير الكلام غامضاً وبإيضاحتها يصير بيناً"[1].

ومفتاح التأويل هنا هو أن يعرض المفسر الفقرة التوراتية على العقل، فإن خالفته تكون مجازية، ويجب ردها إلى المحكم أى المعنى الأصلي والحقيقي، أى الفقرات المحكمة التى استعملت المعنى الحقيقي للفظة لا المجازي، ثم يتدرج السلم حتى يصل إلى النقل المتمثل في آثار الرسول. وهكذا صار المجاز مخرجاً لرفع التناقض بين النصوص من جهة وبينها وبين أدلة العقول من جهة أخرى[2].

ويشرح سعديا ذلك من خلال المثل الذى أورده في مقدمة التفسير بأن الفقرة التوراتية التى تقول "כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, אֵשׁ אֹכְלָה הוּא: אֵל, קַנָּא."[3] (لأن الرب إلهك نار آكلة) هى آية مخالفة للعقل، لأنها توحي بالتجسيم والتشبيه، فكل نار مصيرها إلى الزوال والله لا يسري عليه ذلك لأنه خالد. وكذلك تخالف الفقرة المكتوب المحكم، وهى الفقرات التوراتية التى تؤيد توحيد الله وتنزيهه، كما تخالف النقل الذى يؤكد ما جاء به الكتاب من التوحيد والتنزيه، ولذلك فالسبيل الوحيد هاهنا هو التأكيد على أن هذه الفقرة ليست على ظاهرها بل فقرة مجازية فالمعنى الوارد بها غير حقيقي.

يقول سعديا: "ومما ينحاز إلى الباب الثاني قوله أيضاً אֱלֹהֶיךָ, אֵשׁ אֹכְלָה הוּא. فإن اعتقدنا هذا على الظاهر من اللفظ أحاله العقل وأفسده لأن العقل يقضى بأن كل نار محدثة لأنها فقيرة محتاجة وأنها تحتمل التغيير بعد قضاها بأن الخالق لا يجوز عليه من هذا كل شى (شيء) ولكن باعتقاد أن في القول شيأ (شيئاً) من المجاز يوافق المعقول للمكتوب"[4].

وهنا اعتمد سعديا على القرينة العقلية لكى يدرك أن هذه الفقرة ليست على ظاهرها، بل جاءت على سبيل المجاز لأن العقل يأباها.

وقد اعتمد التأويل باعتبار دلالات المجاز على دلائل العقل عند غالبية مفسري الاعتزال، فالجاحظ يقول في قوله تعالى "وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ "[5]، يقول معتمداً على القرينة العقلية: "والكلمات في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلف من الحروف، وإنما

---

[1] -مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١٩.

[2] -نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. صـ ٢٣٩-٢٤٦.

[3] -سفر التثنية: (٤:٢٤).

[4] -مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١٨.

[5] -سورة لقمان: الآية ٢٧.

يريد النعم والأعاجيب والصفات وما أشبه ذلك، فإن كلاً من هذه الفنون لو وقف عليه رجل رقيق اللسان صافي الذهن صحيح الفكر تام الأداة لما برح أن تحسره المعاني..."[1]

فالدفاع عن الأصل العقائدي المتعلق بتنزيه الله عن أي تشبيه بجسم، يجب أن يرتبط بتأويل كل ما أتى على هذه الشاكلة عبر المجاز استناداً على أدلة العقول.

وقد تفهم سعديا أيضاً أن الانتقال من الحقيقة إلى المجاز لا بد أن يكون لمناسبة أو لعلاقة بينهما وليس جزافاً للربط بين الطبيعة والفكر، فالجملة التي تقول " נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ " خلقنا الإنسان على صورتنا كشبهنا" هي جملة مجازية لأن الله خلق الإنسان على هيئته من ناحية التسلط والتسيد، وهذه هي العلاقة، فالله سخر للإنسان الطبيعة لتكون في خدمته فالله سيد الكون والله بدوره سيّد الإنسان على الأرض.[2]

فاللفظ الذى يحكم عليه المفسر بأنه مجازيٌّ لا حقيقيٌّ يجب أن يشتمل على علاقة تربط بين المعنيين، يقول ابن جنى في تأويله للدلالة المجازية للساق في قوله تعالى "يَـوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ "[3] "فأما قول من طغي به جهله، وغلبت عليه شقوته، حتى قال في قول الله تعالى: "يوم يكشف عن ساق" إنه أراد به عضو القديم، وإنها جوهر كهذه الجواهر الشاغلة للأماكن، وإنها ذات شعر، وكذا مما تتابعوا في شناعته وركسوا في غوايته فأمرٌ نحمدُ الله على أن نزهنا عن الإلمام بحراه[4]. وإنما الساق هنا يُراد بها شدة الأمر، كقولهم: قد قامت الحرب على ساق. ولسنا ندفع مع ذلك أن الساق إذا أريدت بها الشدة فإنما هي مشبَّهة بالسَّاق هذه التي تعلو القدم، وأنه إنما قيل ذلك، لأن الساق هي الحاملة للجملة، المنهضة لها. فذكرت هنا لذلك تشبيهاً وتشنيعاً. فأما أن تكون للقديم- تعالى- جارحة: ساق أو غيرها فنعوذ بالله من اعتقاده...وعليه بيت الحماسة:

كشفت لهم عن ساقها   وبدا من الشرِّ الصُرَاحُ".[5]

فدلالة العقل تقوض ظاهر الكلام الذى قد يجوز باطلاً، فعلاقات التشبيه لا تحسم من خلال أركانها الأساسية إنما محل الحسم ما تدل عليه وما تؤديه من كشف، لذلك يجب أن يحمل على المجاز الذى يقتضيه العقل المرتبط بعلاقة. والعلاقة هنا هول وشدة الأمر، فابن جني أقر بأن الآية جاءت على سبيل المجاز وأن ذكر الساق، لا يعنى وصف الله بالجارحة، وإنما ذكرت الساق لأنها العضو الذى يُحمل عليه في الجسم فنحس فيه بالألم إذا واجهنا

---

1 - الجاحظ : الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون. دار الجيل. بيروت.١٩٨٨. جـ١. صـ ٢٠٩، ٢١٠.

2- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٥٣.

3 - سورة القلم: الآية ٤٢.

4 - حرى الشئ: ناحيته .

5 - ابن جني: الخصائص .ج٣ .صـ ٢٥١.

التعب، ومن هنا فقد استدل ابن جني على نفي جارحة الساق، بالاستعانة بتحول الدلالة اللغوية لكلمة ساق.

أنماط المجاز عند سعديا:-

لم يكن مصطلح المجاز قد وصل إلى التحديد والتخصيص الذى وصل إليه الآن في تلك الفترة، فدخل تحت إطار المجاز الكثير من الأساليب اللغوية عند المفسرين العرب وبالتبعية دخلت عند سعديا. فأبو عبيدة بن معمر المثنى خصص كتابه مجاز القرآن ليتناول معانى القرآن ويفسر غريبه، ويشرح أوجه تعبيره. وذلك ما عبر عنه أبو عبيدة بمجاز القرآن، فقد صنف على أنه كتاب في غريب القرآن ومعانيه، ويستعمل أبو عبيدة في تفسيره للآيات هذه الكلمات (مجازه كذا، وتفسيره كذا، ومعناه كذا، وغريبه، وتقديره، وتأويله) على أن معانيها واحدة أو تكاد. ومعني هذا أن كلمة المجاز عنده عبارة عن الطرق التى يسلكها القرآن في تعبيراته، وهذا المعنى أعم بطبيعة الحال من المعنى الذى حدده علماء البلاغة لكلمة المجاز فيما بعد[1]، فيقول أبو عبيدة: "ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كف عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد، ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد إذا أشرك بينه وبين آخر مفرد، ومجاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك فجعل الخبر الواحد أو للجميع وكف عن خبر الآخر، ومجاز ما خبر عن اثنين أو أكثر من ذلك فجعل الخبر للأول منهما، ومجاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك فجعل الخبر للآخر منهما، ومجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس والحيوان كل ما أكل من غير الناس وهي الدواب كلها، ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناه مخاطبة الشاهد، ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب، ومجاز ما يزاد من حروف الزوائد ويقع مجاز الكلام على إلقائهن، ومجاز المضمر استغناء عن ظاهره، ومجاز المكرر للتوكيد، ومجاز المجمل استغناء عن كثرة التكرير، ومجاز المقدم والمؤخر ومجاز، ما يحول من خبره إلى خبر غيره بعد أن يكون من سببه، فيجعل خبره للذى من سببه ويترك هو، وكل هذا جائز ما تكلموا به"[2]

---

[1] - أبو عبيدة : مجاز القرآن . تحقيق : محمد فؤاد سزكين. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط٢. ١٩٧٠. ج١. مقدمة المحقق صـ ١٨، ١٩.

[2] - المرجع السابق: ج١. المقدمة. صـ ١٨، ١٩.

وكذلك عند ابن قتيبة تدخل الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد والواحد والجميع خطاب الاثنين والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، وما إلى ذلك تحت إطار المجاز. فيقول ابن قتيبة: " وللعرب مجازات من الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه. ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد والواحد والجميع خطاب الاثنين والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص مع أشياء كثيرة ستراها في أبواب المجاز إن شاء الله تعالى. وبكل هذه المذاهب نزل القرآن...."[1]

فقد اعتبرها ابن قتيبة وكذلك أبو عبيدة معمر المثني، أساليب أو ظواهر أسلوبية تعني التغير في الدلالة والخروج بها عن دلالة المواضعة الشائعة، وقد جاءت تلك الأساليب عند سعديا بذلك المبرر، على أنها ظواهر أسلوبية خرجت عن إطار المواضعة الشائعة أو المألوف فجازت، ولذلك يقول ابن جني إن كثير من باب الشجاعة في اللغة من الحذوف والزيادات والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف.[2]

ومن ضمن تلك الأساليب عند سعديا:

١- <u>إطلاق المفرد على الجمع أو الجمع على المفرد:</u>

فقد اعتبر، كما تم توضيحه سلفاً، كل من الفراء وأبو عبيدة وابن قتيبة أن إطلاق المفرد على الجمع والجمع على المفرد تجاوز عن الدلالة الشائعة، لذلك يندرج تحت إطار المجاز في اللغة، وقد وجد هذا الأسلوب صداه عند سعديا، نحو " وقال נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ بلسان جمع مع ذلك تعظيم وتفخيم كما يستعمل في لغة العرب، فإن الملك والسيد والشريف يقول أمرنا وقلنا وفعلنا ... ثم قال בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ بلسان جمع أيضاً على سبيل ما تقدم من تفسير ذلك بصورتنا كشبهنا"[3]

فهنا عدّ سعديا، في المثال السابق، أن من قبيل المجاز إطلاق الجمع على المفرد، ولذلك يقول في موضع آخر:" קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ, צֹעֲקִים אֵלַי מִן-הָאֲדָמָה [4] ...... وقوله דמי هو مقام قوله דם كما هو في مجاز للغة אלהי مقام אלוה، אדונינו مقام אדון، בני مقام בן فهي

---

[1] - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن. صـــ ٢١، ٢٣.

[2] - ابن جنى : الخصائص .ج٢ . صـــ ٤٤٦.

[3]- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٥٠ .

[4]- "صوت دم أخيك صارخ إليّ من الأرض". سفر التكوين (٤:١١).

اسم مفرد كذلك דמי مفرد مثل דם "[1]. فسعديا هنا أراد أن يقول أن الدم في أعضاء الجسم على سبيل المجاز، فدم هنا اسم جمع.

أما سبيل إطلاق المفرد على الجمع عند سعديا، نحو: " וּמָכִיר לָקַח אִשָּׁה, לְחֻפִּים וּלְשֻׁפִּים, וְשֵׁם הַשֵּׁנִי צְלָפְחָד; וַתִּהְיֶנָה לִצְלָפְחָד, בָּנוֹת וַאֲחֹתוֹ, הַמֹּלֶכֶת--יָלְדָה, אֶת-אִישְׁהוֹד, וְאֶת-אֲבִיעֶזֶר[2]. وهذه قصة من خفيات דברי הימים (أخبار الأيام) ودفاينه وإذا اعتقد فيها خمس مجازات من اللغة وضحت وانكشفت. فأولها أن يكون قوله וּמָכִיר לָקַח אִשָּׁה مقام لקח נשים ومثل قوله כִּי-נִשְׁמְדָה מִבִּנְיָמִן, אִשָּׁה [3] يريد נשים والثاني أن يكون قوله لחפים وشفيم يريد به من حفيم ومن شفيم كما قدمنا أن اللام يقوم مقام ميم..." [4]

وهنا رأى سعديا أن אִשָּׁה اسم جمع. وليس المراد زوجة واحدة ولكن عدة زوجات وجاءت אִשָּׁה لتحل محل נָשִׁים.

ومثله في القرآن، والذى اعتبره الفراء من قبيل المجاز، قوله تعالى " وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ"[5] أى يرضوهما فأفرد لتلازم الرضاعين، يقول الفراء في تأويل هذه الآية "وجد يرضوه ولم يقل يرضوهما لأن المعنى بمنزلة قولك ما شاء الله وشئت إنما يقصد بالمشيئة قصد الثاني وقوله "ما شاء الله" تعظيم لله مقدم قبل الأفاعيل كما تقول لعبد: قد أعتقك الله وأعتقتك وإن شئت أردت يرضوهما فاكتفيت بواحد.[6]

أما لدى ابن قتيبة فيظهر الأمر بشكل أوضح حيث يضع هذا الأسلوب من مخاطبة الواحد بخطاب الجميع والجميع خطاب الواحد ففي قوله تعالى " فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ "[7] ولم يرد الله في هذا الخطاب إنساناً بعينه وإنما خاطب به جميع الناس كما قال تعالى " يَا أَيُّهَا

---

[1]- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٩٠.

[2] – "وماكير اتخذ امرأة أخت حفيم وشفيم واسمها معكة . واسم ابنه الثاني صلفحاد وكان لصلفحاد بنات ... وأخته همولكة ولدت أيشهود وأبيعزر" (أخبار الأيام الأول ٧: ١٥– ١٨)، فالفقرة التوارتية تقول اتخذ ماكير امرأة لحفيم وشفيم فرأى سعديا أنه لا يعقل أن يكون اتخذ زوجة واحدة لرجلين فاعتقد أنه قال אִשָּׁה وأراد بها נשים وذلك على سبيل المجاز، ووضحها بمثال آخر من التوراة أو أنه أراد أنه اتخذ زوجة من بنى حفيم وشفيم وأن اللام جاءت بدلاً من الميم.

[3] – (וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי הָעֵדָה, מַה-נַּעֲשֶׂה לַנּוֹתָרִים לְנָשִׁים: כִּי-נִשְׁמְדָה מִבִּנְיָמִן, אִשָּׁה) "فقال شيوخ الجماعة ماذا نصنع بالباقيين أمر النساء لأنه قد انقطعت النساء من بنيامين". سفر القضاة (٢١:١٦).

[4] –تفسير سعديا لسفر التكوين : صـ ٩٣ ، ٩٤.

[5] – سورة التوبة: الآية ٦٢.

[6] – الفراء : معانى القرآن. ج١ . صـ ٤٤٥.

[7] – سورة الانفطار: الآية ٨.

الإنْسَانُ إنَّكَ كَادِحٌ إلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاقِيهِ "[1] كما يقول القائل يا أيها الرجل وكلكم ذلك الرجل.[2] وكذلك قوله تعالى " ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً "[3] ويريد أطفالاً و"وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا"[4] في موضع الملائكة.[5]

٢- التفخيم :

يقول سعديا " وقسم الحيوان غير الناطق الماشي على الأرض ثلاثة أقسام وذلك بعد ما أخرج من جملته السمك والطائر בְּהֵמָה וָרֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ-אֶרֶץ"[6] وزيادته الواو في וחיתו تفخيم لأن من مجاز العبرانيين أن يفخمون (أن يفخموا) به الأسما (الأسماء) والأفعال فمن تفخيم الأسماء בנו בעור בנו צפור معناها בן، ولמעינו מים معناها מעין . ومن تفخيم الأفعال וַיַּכּוּ הָאֶחָד אֶת-הָאֶחָד، וַיָּמֶת אֹתוֹ"[7] معنى ויך האחד את האחד... فكذلك ههنا וחיתו ארץ معناها וחית ארץ ..."[8].

فسعديا هنا يرى الواو النهائية في كلمة וחיתו زائدة للتفخيم، وهذا من غير المألوف والشائع الذى يكثر استعماله، ولكن العبرانيين يزيدون هذه الواو للتفخيم، فهذا يعتبر تجوزاً فأصبح مجازاً. فهنا المجاز في زيادة الحرف، وهذا كما في الحروف الزوائد التى اعتبرها أبو عبيدة من المجاز. فيقول " وكذلك من مجاز ما يزاد في الكلام من حروف الزوائد قوله تعالى " إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا "[9] وأيضاً قوله تعالى "وَشَجَرَةً

---

[1] – سورة الانشقاق: الآية ٦.

[2] – ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن. صـ ١٠٠.

[3] – سورة الحج: الآية ٥.

[4] – سورة الحاقة: الآية ١٧.

[5] – أبو عبيدة: مجاز القرآن .ج١ . صـ ٩.

[6] – سفر التكوين (٢٤:١) "وقال الله لتخرج الأرض ذوات أنفس حية كجنسها"

[7] – سفر صموئيل الثاني (٦:١٤) "ولجاريتك ابنان فتخاصما في الحقل وليس من يفصل بينهما فضرب أحدهما الآخر وقتله".

[8] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٤٧. وهنا نلاحظ رد سعديا لما يشتبه عليه للاستخدام المشهور في اللغة. ولكن هنا تجدر الإشارة إلى أن الواو زائدة للإضافة وليست للتفخيم ، أما مع الأفعال ضرب الواحد الآخر، فلأن اللغة العبرية ليس بها مثنى، فقد جاء الفعل ضرب הִכָּה مصرف مع ضمير الجمع، وليس للتفخيم.

[9] –سورة البقرة: الآية ٢٦.

تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِلْآكِلِينَ "[1]، وكذلك قوله " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً "[2].[3]

٣- <u>التقديم والتأخير والحذف:</u>

ومثله عند سعديا " وفي قوله וַיִּקַּח הָאִישׁ נֶזֶם זָהָב, בֶּקַע מִשְׁקָלוֹ--וּשְׁנֵי צְמִידִים עַל-יָדֶיהָ, עֲשָׂרָה זָהָב מִשְׁקָלָם [4] مجازان أحدهما إضمار كلمتين، وهما "וישימהו על אפה" فالمفروض أن تكون العبارة ויקח האיש נזם זהב "וישימהו על אפה" ושם שְׁנֵי צמידים על ידיה، والآخر تقديم ما بعده عليه كأنه يقول ויקח האיש נזם זהב חין וַתֹּאמֶר אֵלָיו, בַּת-בְּתוּאֵל אָנֹכִי "[5][6]

وقد ورد عند سعديا في هذه الفقرة نمطان من أنماط المجاز التى اعتمدها مفسرو القرآن في هذا العصر على أنها تندرج تحت إطار المجاز، وهما: الحذف والتقديم والتأخير. وصحيح أن الإيجاز جزء من خصائص كل لغة منطوقة، ولكن اعتباره من قبيل المجاز هو الأمر الجديد. ولكن الإيجاز، دون اعتباره من المجاز بل كجزء من خصائص النص التوراتي للدلالة على بلاغته، استخدمه سعديا ليقدم مبرراً لظلم سارة لهاجر وذلك حتى ينزهها كشخصية مركزية في العقيدة اليهودية عن الظلم، فيقول: "وقوله וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל-אַבְרָם, חֲמָסִי עָלֶיךָ [7] يدل على أن المناظرة جرت فيما بينهما بسبب هاجر طواها النص ولم يفصح بها .. ولكن لا يدل شيء من هذا على ظلم وقع من ابرام [إبراهيم] لسارى [سارة] ولكن قولها חמסי

---

[1] - سورة المؤمنون: الآية ٢٠.

[2] - سورة البقرة: الآية ٣٠.

[3] - أبو عبيدة: مجاز القرآن .ج١ . المقدمة صـ ١١.

[4]- القصة تدور حول عبد إبراهيم الذى ذهب إلى موطن إبراهيم ليختار لإسحاق بن إبراهيم زوجة، والفقرة التوراتية تقول " وحدث عندما فرغت الجمال من الشرب أن الرجل أخذ خزامة ذهب وزنها نصف شاقل وسوار على يديها وزنهما عشرة شواقل ذهب" (سفر التكوين ٢٤:٢٢).

[5] -"فقالت له أنا بنت بتوئيل " (سفر التكوين ٢٤:٢٤) ، فسعديا يرى أن هذا القول مؤخر لأنه في بداية الفقرة التوراتية قال خرجت رفقة التى وُلدت لبتوئيل ابن ملكة امرأة ناحور. ثم سألها العبد عن اسمها فقالت أنا بنت بتوئيل.

[6]- تفسير سفر التكوين: صـ ١٥٢.

[7]- "וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל-אַבְרָם, חֲמָסִי עָלֶיךָ--אָנֹכִי נָתַתִּי שִׁפְחָתִי בְּחֵיקֶךָ, וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וָאֵקַל בְּעֵינֶיהָ" (قالت سارى لأبرام ظلمي عليك، أنا دفعت جاريتي إلى حضنك فلما رأت أنها حبلت صغرت في عينيها) (سفر التكوين ١٦:٥).

עליך يدل على مناظرة اختصرها النص نتوهمها كأنها تقول يجب أن أذلها ... وهو يقول لا استحل ذلك ومنها قالت يحكم الرب بيني وبينك أي يبين الرب الحق مع من هو"[1]

فقد تأول سعديا أن هناك حوارا دار بين سارة وإبراهيم بسبب هاجر كان من نتيجته أن عاقبت سارة هاجر لا أنها عاقبتها من غير سبب.

والمشهور أن يُعد الحذف من المجاز في حين أنكره البعض لأن المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه والحذف ليس كذلك، ويذكر السيوطي أن ابن عطيه قال إن "حذف المضاف هو عين المجاز ومعظمه وليس كل حذف مجازاً"[2]، والتقديم والتأخير عدّه قوم من المجاز لأن تقديم ما رتبته التأخير كالمفعول وتأخير ما رتبته التقديم كالفاعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته.[3] يقول أبو عبيده في مجاز الحذف في قوله تعالى " فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ"[4]، العرب تختصر لعلم المخاطب بما أريد به، فكأنه خرج مخرج قولك فأما الذين اسودت وجوههم، فيقال لهم أكفرتم، فحذف هذا واختصر في الكلام.[5] وكذلك قوله تعالى: "وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ" [6]، حيث يقول: سقوه حتى غلب عليه مجازه مجاز الاختصار، أشربوا في قلوبهم العجل: حب العجل، و" وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ "[7]، مجازها: أهل القرية[8].

ومن مجاز الحذف ويجب أولاً تعيين المحذوف وتحديده نحو قوله تعالى " اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا"[9] ليقول معناه والله أعلم: فضرب فانفجرت. فعرف بقوله "فانفجرت" أنه قد ضرب فاكتفي بالجواب لأنه أدى عن المعنى.[10]

ومن مجاز المقدم والمؤخر عند أبي عبيدة في قوله تعالى" فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ "[11] أراد ربت واهتزت وقوله تعالى " لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا "[12]، أي لم يرها ولم يكد.[1] وكذلك

---

[1]- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١١٧.

[2] - السيوطي: الإتقان. ج٣. صـ ١٣٧.

[3] - المرجع السابق: ج٣. صـ ١٣٩.

[4]- سورة آل عمران: الآية ١٠٦.

[5]- أبو عبيدة: مجاز القرآن . ج١. صـ ١٠٠، ١٠١

[6]- سورة البقرة: الآية ٩٣.

[7]- سورة يوسف: الآية ٨٢.

[8]- أبو عبيدة: مجاز القرآن ٤٧/١، وانظر أيضاً ٢٢٩/١، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٨٦.

[9] - سورة البقرة: الآية ٦٠.

[10]- أبو عبيدة : مجاز القرآن. ١/ ٤٠- ٤١.

[11] - سورة فصلت: الآية ٣٩.

[12] - سورة النور: الآية ٤٠.

قوله تعالى " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْــزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِماً "[2] فأراد أنــزل الكتاب قيماً ولم يجعل له عوجاً، فيقول الزمخشري في هذه الآية "إن قيماً تنصب بمضمر فلا يجعل حالاً من الكتاب لأنه قوله، ولم يجعل معطوف على أنزل فهو داخل في حيــز الــصلة فجاعله حالاً من الكتاب، فاصل بين الحال وذى الحال ببعض الصلة وتقديره ولم يجعــل لــه عوجاً جعله قيماً لأنه إذا نفى عنه العوج فقد أثبت له الاستقامة، فالجملة الأصــلية الحمــد لله الذى جعل الكتاب قيماً ولكنه قدم نفي الصفة".[3]

٤ – التمثيل:

وهو أسلوب يعمل على كشف المعاني وتوضيحها لأنه بمنزلة التصوير والتشكيل لهــا[4]. وقد ظهرت آثار أسلوب التمثيل والتخيل عند كل من ابن جني والشريف الرضي خاصة، الذى حمل التمثيل على المجاز والاتساع، مثل تفسيره لقوله تعالى "يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَــلِ امْــتَلأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ"[5] حاملاً إياها على إسقاط المضاف وإقامة المضاف إليه، ثم يسرف إسرافاً حين يجعل "هل" في الآية بمعنى لا من مزيد في، والسياق حاكم[6]. ثم تطور هذا المعنى علــى يد الزمخشري، حينما رأى أن التمثيل يكشف المعاني ويوضحها، فيرى أن قوله تعــالى "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِــرَبِّكُمْ قَــالُوا بَلَــى شَهِدْنَا"[7] أن الصورة والمادة لا وجود لها في الواقع وإن هذا المعنى من قبيل المجاز والاتساع للتوضيح.[8]

---

[1] – أبو عبيدة: مجاز القرآن. ج١. صـــ ١٢.

[2] – سورة الكهف: الآيتان ١، ٢.

[3] – الزمخشري: الكشاف.ج٣. صـــ ٥٦٤.

[4] – المرجع السابق: ج٢. صـــ١٨٨.

[5] – سورة ق : الآية ٣٠.

[6] – حيث يقول الرضي في تفسير هذه الآية إنها استعارة لأن الخطاب للنار والجواب منها فــي الحقيقــة لا يصح، وإنما المراد– والله أعلم– أنها فيما ظهر من امتلائها وبان من اغتصاصها بأهلها بمنزلة الناطقة بأنه لا مزيد فيها ولا سعة عندها، وذلك كقول الشاعر:

امتلأ الحوض وقال قَطني مَهلا رويداً قد ملأت بَطني

ولم يكن هناك قول في الحوض على الحقيقة، ولكن المعنى أن ما ظهر من امتلائه في تلــك الحــال جــرى مجرى القول منه، فأقام تعالى المدرك بالعين مقام القول المسموع بالأذن. الشريف الرضى: تلخيص البيــان. صـــ ٣١١.

[7] – سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

[8] – الزمخشري: الكشاف. ج١. صـــ٣٤.

ويظهر معنى التمثيل المجازي بشكل أوضح، كما كان معروفاً في تلك الفترة عند المفسرين العرب، من تفسير الزمخشري لقوله تعالى " فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا " [١] فليكون، اللام هنا هى لام كى التى معناها التعليل كقولك جئتك لتكرمني سواء بسواء، ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزنا، ولكن بالمحبة والتبنى. غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذى يفعل الفاعل لأجله وهو الإكرام الذى هو نتيجة المجيء، والتأديب الذى هو ثمرة الضرب في قولك ضربته ليتأدب. وتحريره أن هذه اللام حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لما يشبه الأسد[٢].

وما نلمحه هنا هو ما يمثل الاستعارة. وكما ذكرنا سابقاً فإن مصطلح المجاز ومصطلحات الصور البيانية لم تكن قد نضجت بالقدر الكافي للتمييز بينها، فكان كل ما لا يستخدم كما هو استخدامه الحقيقي المباشر الذى لا لبس فيه يأتى على سبيل المجاز.

ويقول سعديا في مثله: " ولو كان القوم يخوضون فيه كان أمراً واضحاً فبالغو في إيضاحه حتى قالو لو أمكن أن تكون تسل البهايم (البهائم) والطاير (الطائر) فيخبرون بشيء لقالو كذلك كذاك ههنا قال قول קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן-הָאֲדָמָה [٣] على هذا التمثيل الجاري في اللغة أنا لما كان قتل هبل ظلماً واضحاً بيناً صار بالحكم يعج ويصرخ ويستغيث وعلى ما مثل أيضاً وقال : אִם-עָלַי, אַדְמָתִי תִזְעָק; וְיַחַד, תְּלָמֶיהָ יִבְכָּיוּן[٤]. وعلى ما ضرب مثله وقال أن الخطية (الخطيئة) تشهد على المخطى (المخطئ) في وجهه ... "[٥].

وهذا يؤكد أن سعديا مثله مثل المفسرين العرب أصبح المجاز عنده يعنى كل ما شذ عن المعنى الحقيقي. فالسبب الذى دعا سعديا ومفسري القرآن الكريم في تلك الفترة إلى اللجوء إلى المجاز وأساليبه الشائعة آنذاك، هو أنهم وجدوا في بعض آيات نصوصهم المقدسة ما يتعارض ظاهره مع أصول عقائدهم، فاجتهدوا في تأويل تلك النصوص وتفسيرها تفسيراً يوافق مذهبهم. وفي هذا التأويل التفسيري كانوا يحاولون صرف الألفاظ عن ظاهرها الغريب وإعطاءها معاني أخري وراء الظاهر، فكان ذلك في جملة ما دفعهم إلى الوقوف على الاستعمالات المجازية للألفاظ.

---

[١]- سورة القصص: الآية ٨.

[٢] -الزمخشري: الكشاف. ٣/ ٣٩٤.

[٣]- "صوت دم أخيك صارخ إليّ من الأرض". (سفر التكوين ٤:١١).

[٤] - "إن كانت أرضى قد صرخت عليّ وتباكت أتلامها جميعاً". (سفر أيوب ٣١: ٣٨).

[٥]- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٩٠.

وهكذا من أجل مبدأ التوحيد الذى تقوم عليه كل من اليهودية والإسلام، كانت تؤول كل آية تخالف هذا المبدأ على سبيل المجاز فعندما تأتى التوراة وتقول "صنع آدم على صورة الرب" تكون الجملة ليست على المعنى الحقيقي، بل جاءت على سبيل المجاز. كذلك قوله تعالى "فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا "[1] فليس المراد به الحقيقة لأن ذلك لا يجوز على الله عزوجل، وكذلك قوله تعالي في قصة آدم " فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ "[2]، فلم يوجب ذلك أن يكون روحاً لله على الحقيقة أو ابناً له. فكذلك القول في عيسي[3]، فلو اتخذت الآية على ظاهرها لتساوى الله مع البشر ولزمهم أن يقولوا إنه لحم ودم وذكر وأنثي[4].

فالآية التى يأتى بها التشبيه لو جاءت على الحقيقة لألغت التنزيه وساوت الله بالبشر. فإن جازت الأعضاء على الله تعالى فيجب أن يكون بمنزلة الواحد منا وأن يكون ذكراً وأنثى وأن يكون محتاجاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.[5]

٥- <u>المجاز المرسل:-</u>

إن مصطلح المجاز- كما أشير آنفاً- لم يكن قد وصل إلى النضج الذى وصل إليه حالياً، فقد كانت الاصطلاحات البلاغية منذ نشأتها الأولي مختلطة غير مستقرة، فكان المجاز مثلاً في أوائل القرن الثالث يعني التوسع في الاستعمال أو الترخص في التعبير بصفة عامة، فيجمع بذلك كل ما يمكن أن ينطوى تحت هذا المعنى في اللغة والنحو والبلاغة. وصار التشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز[6]،

---

[1]- سورة الأنبياء: الآية ٩١.

[2]- سورة الحجر: الآية ٢٩.

[3] -القاضى عبد الجبار: المغنى. ج٤. صـ ١١٣.

[4]- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ٥١.

[5]- القاضى عبد الجبار: المختصر في أصول الدين- ضمن رسائل العدل والتوحيد ج١- صـ ٢١٨. وقد ورد حديث رواه أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى (صلى الله عليه وسلم) "لا تقبحوا الوجه فإن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن" (صحيح مسلم - باب البر- حديث ١١٥). ويقول الرازى (ت ٦٠٦) في تفسيره لهذا الحديث : واعلم أن العلماء ذكروا في تأويل هذه الأخبار وجوهاً منها، أن الضمير في صورته عائد على المضروب يعنى أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذلك المضروب، ومنها أيضاً أن المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الأمر كذا، أى صفته فقوله (خلق الله ادم على صورة الرحمن) أى خلقه على صفته في كونه خليفة له في أرضه متصرفاً في جميع الأجسام الأرضية كما أنه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم. وهذا التبرير نفس التبرير الذى استخدمه سعديا لقوله في التوراة خلق آدم على صورة الله أى أنه خلقه على صورته من ناحية التسيد والسيطرة على الأرض. الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب. دار الفكر. بيروت. لبنان. ط٣. ١٩٨٥. ج١. صـ ١٣١- ١٣٢.

[6] - الجرجاني: أسرار البلاغة. ج٢. صـ ٢٦٦.

وبالتالي لم يحدد المجاز المرسل على أنه نوع من أنواع المجاز، بل عدّ من المجاز بصفة عامة دون تخصيصه.

فالمجاز اللغوي ينقسم قسمين هما: المجاز المرسل والمجاز الاستعاري، والمرسل ما كانت علاقته غير المشابهة والاستعاري ما كانت العلاقة فيه المشابهة، فالمجاز المرسل ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة غير التشبيه مثل لفظ اليد إذا استعملت في النعمة ، ولكن هذا الضرب من المجاز لم يكن قد وصل إلى هذا التحديد الذي يعرف به حالياً فكان يدخل تحت إطار المجاز اللغوي الراجع إلى المعنى المفيد الخالي عن المبالغة في التشبيه، فمثلاً دخل المجاز المرسل عند ابن جني تحت إطار التشبيه، وكذلك الزركشي أدخل كل علاقات المجاز المرسل تحت إطار المجاز عامةً.[1]

لذلك عندما يتحدث ابن قتيبة عن الاستعارة بوصفها لوناً من ألوان المجاز، ويحددها بقوله: "العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاوراً لها أو مشاكلاً"[2] فإنه يخلط بين مفهومها ومفهوم المجاز المرسل لأن كليهما يتفقان في النقل عن أصل الوضع اللغوي، وتفارق الاستعارة المجاز بتقييد العلاقة فيها في المشابهة بينما تعدد تلك العلاقات في المجاز فيما عدا علاقة المشابهة.

وقد أشار الرماني (٢٩٦- ٣٨٦هـ/٩٠٨-٩٩٨م) إلى المجاز المرسل في تعريف المبالغة في قوله: "بإنه الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة"[3]. فهو تعريف يدخلها في حد المجاز. والفارق بين الاستعارة والمبالغة أن الأولى تقوم على التشبيه، بينما تقوم الثانية على علاقة غير علاقة المشابهة. ويحدد الرماني هذه العلاقة على وجوه منها المبالغة في الصفة، واستخدام صيغة العموم للتعبير عن الخصوص للمبالغة، والثالث إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر للمبالغة كقول القائل: جاء الملك إذا

---

[1] - الزركشي: البرهان. ج٢، صـ ٢٦٣، ٢٨١، ٢٨٢، وإذا تأملنا كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري (٣٩٥هـ) نجده يعقد فصلاً بعنوان "الاستعارة والمجاز"، ولكنه لم يذكر شيئاً عما عرف بعد باسم المجاز المرسل، كما لم يعبأ الجرجاني(٤٧١هـ) في دلائل الإعجاز بالمجاز المرسل، فهو إذ يتحدث عن المجاز اللغوي يعني الاستعارة والمجاز على حد الاستعارة.

[2] - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن.صـ ١٣٥.

[3] - الرماني: النكت في إعجاز القرآن.ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني. تحقيق محمد خلف الله أحمد/ محمد زغلول سلام. دار المعارف. سلسلة ذخائر العرب. ط٢. ١٩٠، صـ ١٠٤- ١٠٥.

جاء جيش عظيم له، ومن الواضح أن النوعين الثاني والثالث من وجوه المبالغة يدخلان فيما سمى بعد ذلك بالمجاز المرسل، بينما يدخل النوع الأول في المبالغة بالصيغة.[١]

والمجاز المرسل له علاقات كثيرة أشهرها: السببية والمسببية الجزئية والكلية والمحلية مثل قوله تعالى " فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ "[2]والمراد من يحل في الناس، والحالية نحو قوله تعالى " وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ "[3] والمراد أنهم في جنة تحل فيها رحمة الله.[4] والسببية معناها أن يكون اللفظ المذكور سبباً في المعنى المقصود مثل إطلاق اليد على النعمة أو القدرة لأنها سبب فيها، وعلاقة المسببية أن يكون اللفظ المذكور مسبباً عن المعنى المقصود، وعلاقة الجزئية أن يكون اللفظ المذكور جزءاً من المعنى المقصود مثل السجود كتعبير عن الصلاة، وعلاقة الكلية وهى أن يكون اللفظ كلاً بالنسبة للمعنى المقصود، والعلاقة باعتبار ما كان، وذلك إذا سمى الشيء بما كان عليه مثل قوله تعالى: " وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا "[5] فالمرأة التى توفي عنها زوجها لا تسمى زوجة بعد الوفاة لأن الزوجية تنقضي بالموت، والمراد اللائي كن أزواجاً لهم، كما توجد علاقة باعتبار ما سيكون، وعلاقة العموم والخصوص والمحلية والحالية.[6]

ويقدم سعديا حالة المجاز المرسل في تفسيره لكيفية إطلاق قايين (قابيل) لقب أخته على زوجته، فيرى أن هذا على سبيل المجاز المرسل الذى من ضمن علاقاته العلاقة باعتبار ما كان، وذلك كما تقدم ذكره في الآية "٢٣٤" من سورة البقرة. يقول سعديا: "ويمكن أن يكون من حيث كانت زوجة (قين) أول المتزوجين أعنى قين هى أخته فقال וידע קין את אשתו והיא אחותו[7] ومن ثم خرج المجاز أن يسمى الرجل אשתו אחות وليس لابرهم (إبراهيم) ويسحق (إسحاق) ومثلهما في الخطر جاز ذلك في أحوال المرسلة بلا خطر وجدنا في النسب يقول אחותו في مكان אשתו"[8].

---

[1] – والخلط في هذا التعريف يظهر عند الرماني في اعتباره أن كل مجاز لغوي استعارة، وبالتالي دخل المجاز المرسل تحت إطار الاستعارة عنده. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير صـ ١٢١.

[2]– سورة العلق: الآية ١٧.

[3]– سورة آل عمران: الآية ١٠٧.

[4] – عبد القادر حسين: القرآن والصورة البيانية. دار النهضة . مصر. صـ ١٢١.

[5] – سورة البقرة: الآية ٢٣٤.

[6] – عبد القادر حسين: القران والصورة البيانية. صـ ١٢١.

[7]– "وعرف قين امرأته فحبلت وولدت" (سفر التكوين ٤:١٧).

[8]- تفسير سعديا لسفر التكوين : صـ ٩٣.

فسعديا يعنى أنه لم يكن محظوراً أن يطلق الرجل على زوجته لقب أخته من باب المجاز.

وذلك النوع من أنواع المجاز يعد اصطلاحا، فالمجاز المرسل اتفاق يتواضع عليه الناس[1]، وقد أدرك سعديا ذلك بقوله "والثالث أن يكون قوله שם אחותו يريد به שם אשתו أو اسم أحدثوه بمعنى אחות المنسوب "[2] فإطلاق اسم الأخت على الزوجة استحدثه أهل هذا الزمان بالاتفاق والمواضعة.

ويتوقف الفراء أمام ما سيطلق عليه فيما بعد اسم المجاز المرسل، وذلك عند قوله تعالى " كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ"[3] يقول كنتم تأتوننا من قبل اليمين أى تأتوننا تخدعوننا بأقوى الوجوه، واليمين: القدرة والقوة[4]. وكذلك يتوقف الفراء أمام قوله تعالى " أُولِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ"[5] ليقول: يريد أولى القوة والبصر في أمر الله[6]. ولا يشير الفراء في هذه الأمثلة للعلاقة المجازية بين الأيدي والقوة، ولكنه في مثال آخر يحاول توضيح هذه العلاقة، وذلك حين يتعرض لقوله تعالى "يَتْلُونَ آيَاتِ اللّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ"[7] حيث يقول : السجود في هذا الموضع اسم للصلاة لا للسجود لأن التلاوة لا تكون في السجود ولا في الركوع[8]. والعلاقة التى يشير إليها الفراء هنا هى علاقة تعبير الجزء عن الكل، فالسجود جزء من الصلاة ولذلك عبر عن الصلاة الكل بالسجود الجزء، والقرينة التى تسمح بهذا التجوز أن التلاوة لا تكون في السجود ولا في الركوع، بل تكون في الصلاة عموماً. كما يقول أبو عبيدة في قوله تعالى"فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ" أى أهل مجلسه[9]، وهو مجاز مرسل علاقته المحلية، كما يرى الجاحظ أن قوله تعالى "إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا" [10] أنه من قبيل المجاز[11]، وهو مجاز مرسل علاقته إما المسببية لأن النار التى سيدخلها المتحدث عنهم مسببة عن أكلهم أموال اليتامى ظلماً، أو السببية لأن المال المأكول ظلماً هو السبب في الإدخال.

---

[1] -عبد القادر حسين: القرآن والصورة البيانية. صـ١٢١.

[2]- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٩٤.

[3] – سورة الصافات: الآية ٢٨.

[4]– الفراء: معانى القرآن. ج٢. صـ ٣٨٤، ٣٨٥.

[5] –سورة ص: الآية ٤٥.

[6] –الفراء: معانى القرآن. ج٢ صـ ٤٠٦، ج٣ صـ ٨٩.

[7]- سورة آل عمران: الآية ١١٣.

[8]– الفراء: معانى القرآن. ج١. صـ ٢٣١.

[9] – أبو عبيدة: مجاز القرآن. ٢/ ١٠٠.

[10] – سورة النساء: الآية ١٠.

[11] – الجاحظ: الحيوان. ٥/ ٢٥.

٦- مجاز الحروف:

أرجع أبو عبيدة والفراء وابن قتيبة جميعاً هذا النوع من المجاز إلى لغة العرب التي تستخف طرح الحروف وحذفها والتبادل بينها[1]. فعدوه من قبيل المجاز.

وجاء سعديا أيضاً ورأى إن تبادل الحروف وحذفها في اللغة العبرية من قبيل المجاز فيقول " ومن مجاز الألف قيامه مقام الهاء كقولك אֶתְחַבַּר יְהוֹשָׁפָט [2]، הַאִדָּר֫שׁ אִדָּרֵשׁ [3]... وما ماثلهم. ومن مجاز البا (الباء) قيامها مقام من كقولك וְהַנּוֹתָר בַּבָּשָׂר، וּבַלָּחֶם--בָּאֵשׁ، תִּשְׂר֫פוּ[4] ومن مجاز الهاء (الهاء) قيامه مقام الألف كقولك **בְּיַד דָּוִד עַבְדִּי הוֹשִׁיעַ אֶת-עַמִּי יִשְׂרָאֵל**[5] معناه אושיע הנזר כאשר עשיתי معناه אנזר وما أشبههم. ومن مجاز الواو قيامه في أول كلمة غير نافع كقولك וַחֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה אַמָּה קְלָעִים، לַכָּתֵף [6] وقيامه مقام أو في مثل قولك **וּמַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ**[7]، **וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם؛ וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ**[8] ونظايرهما (نظائرهما). ومن مجاز اليود قيامها مقام الألف في مثل قولك וַאֲסַלְּדָה בְחִילָה، ל֫א יַחְמוֹל [9] يعنى לא אחמול ومقام التا (التاء) مثل قولك וְאִם-ל֫א יִגְאַל הַגִּידָה לִּי [10] وما شاكل ذلك. ومن مجاز الكاف انضافها ... وبعده نحو قولك וְל֫א-יָב֫אוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע [11] ... ومن مجاز اللام قيامها مقام من كقولك הבאים למלחמה معناها מן המלחמה ... ومن مجاز الميم سقوطه في مثل עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת [12] وإنما يبقا (يبقى) מחרת . ومن مجاز النون سقوطه في مثل

---

[1]- الفراء: معاني القرآن. ج١. صـ ١، ٢.

[2]- (וְאַחֲרֵי כֵן، אֶתְחַבַּר יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ-יְהוּדָה، עִם، אֲחַזְיָה מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל؛ הוּא، הִרְשִׁיעַ לַעֲשׂוֹת) (ثم بعد ذلك اتحد يهوشافاط ملك يهوذا مع أخزيا ملك إسرائيل الذى أساء عمله) (سفر أخبار الأيام الثاني ٢٠:٣٥).

[3] -(בֶּן-אָדָם، הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה הֶעֱלוּ גִלּוּלֵיהֶם עַל-לִבָּם، וּמִכְשׁוֹל עֲו֫נָם، נָתְנוּ נ֫כַח פְּנֵיהֶם: הַאִדָּר֫שׁ אִדָּרֵשׁ، לָהֶם) "يا ابن آدم هؤلاء الرجال قد اصعدوا أصنامهم إلى قلوبهم ووضعوا معثرة إثمهم تلقاء أوجههم فهل إسال منهم سؤالاً" (سفر حزقيال ١٤:٣).

[4] -"والباقى من اللحم والخبز تحرقونه بالنار" (سفر اللاويين ٨:٣٢).

[5]- "إني بيد داود عبدي أخلص شعبي" (سفر صموئيل الثاني ٣:١٨).

[6]- "وخمس عشرة ذراعاً من الأستار للجانب أعمدتها ثلاثة وقواعدها ثلاث" (سفر الخروج ٢٧:١٤).

[7]- " ومن ضرب أباه وأمه يقتل قتلاً" (سفر الخروج ٢١:١٥).

[8]- "ويذهب ويعبد آلهة أخرى ويسجد لها أو للشمس أو للقمر" (سفر التثنية ١٧:٣).

[9]- "فلا تزال تعزيتي وابتهاجي في عذاب لا يشفق" (سفر أيوب ٦:١٠)

[10] -"وأن كنت لا تفك فأخبرني" (سفر راعوث ٤:٤).

[11]- "ولا يدخلوا ليروا القدس لحظة" (سفر العدد ٤:٢٠).

[12]- "إلى غد السبت" (سفر اللاويين ٢٣: ١٦).

נשברתי يكون القول على معنى שברתי والشين لا مجاز فيها ... ومن مجاز التاء قيامها مقام اليود كقولك ותהי ישראל معناه ויהי ישראל ... لواحق في آواخر الكلمات

لها أيضاً مجازات مثل וְתַשְׁלִיךְ בִּמְצֻלוֹת יָם [1] "[2]

هذا وقد أرجع سعديا مجاز الحروف للأسباب نفسها التي أرجع إليها الفراء وجوده في القرآن، وهو الاستخدام الشائع في اللغة يقول "ثم أخرجت לאותות ולמועדים آياتاً وأوقاتاً ولم أقل لآيات ولأوقات على رسم اللغة لا المجاز إلا الواجب. إن أهلها إذا هم أرادو أن يقولون صار القطن ثوباً قالوا היה הצמר לבגד وإذا قصدو أن يقولو صار الحب طعاماً قالوا והיה הזרע ללחם يزيدون أبداً في الثاني لاماً وليس يريدون به أن يكون الأول دليلاً للثاني بل يريدون أن يصير هو هو وبيان ذلك من المكتوب قول الله וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה [3] وفي العصى ויהי לתנין وفي التراب ויהי לכנם وما أشبه ذلك كلها إنما معناها أن الشيء الأول هو بعينه الذى صار الشيء الثاني وليس هو دليل له"[4].

والأمثلة على ذلك كثيرة عند الفراء، منها على سبيل المثال لا الحصر، قوله تعالى "فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ "[5] العرب تقول إلى أين تذهب وأين تذهب؟ ويقولون ذهبت الشام وذهبت السوق وانطلقت الشام وانطلقت السوق وخرجت الشام واستجازوا في هؤلاء إلقاء "إلى" لكثرة استعمالهم إياها.[6] وقوله تعالى "فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لا رَيْبَ فِيهِ "[7] قيلت باللام. و"في" قد

---

[1]- "وتطرح في أعماق البحر جميع خطاياها" (سفر ميخا ٧:١٩).

[2]- مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـــ ١٩، ٢٠، وسعديا هنا لم يدرك أن هذا يرجع إلى قوانين الإعلال والإبدال في اللغة العبرية مثل ما بين الألف والهاء في مثل אגדה הגדה، وبين الميم والنون مثل כמהם כמהן، كما أشارت د/ سلوى ناظم في كتابها (سعديا جاءون أقدم النحاة العبرانيين) إلى هذه الظاهرة عند سعديا فـــي كتابه (كتاب اللغة) وفي أعمال أخرى مثل الأمانات والاعتقادات، وذكرت أن كل من ابن جناح وابـــن بلعـــم وراشي وابن عزرا استشهدوا ببعض حالات الإبدال التي ذكرها سعديا. إلا أن دوناش بن لبراط اعترض على بعض الحالات أيضاً، مثل انتقاد ابن لبراط لسعديا لاعتباره أن صيغة מזרות (سفر أيوب ٣٨: ٣٢) متطابقة مع מזלות. د/سلوى ناظم. سعديا جاءون أقدم النحاة العبرانيين . صـــ٩٦- ٧٤.

[3] - "فصار آدم نفساً حية" (سفر التكوين ٢:٧).

[4] -تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٣٦، وهنا سعديا لم يدرك أن الأمر ليس متعلق بإضافة اللام ولكن بـــأن فعل היה عندما يقترن بحرف الـــ ל يكون بمعنى أصبح.

[5]- سورة الانفطار: الآية ٢٦.

[6]- الفراء: معاني القرآن. ج٣. صـــ ٢٤٣.

[7]- سورة آل عمران : الآية ٢٥.

تصلح في موضعها تقول في الكلام جُمعوا اليوم الخميس. وكأن اللام لفعل مضمر في الخميس كأنهم جمعوا لما يكون يوم الخميس، وإذا قلت: جمعوا في يوم الخميس لم تضمر فعلاً. وفي قوله "فجَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لا رَيْبَ فِيهِ " أى للحساب والجزاء.[1]

ولكن المجاز على مستوى الحروف تطور كثيراً على يد أبي عبيدة في كتابه مجاز القرآن لأنه اعتبر مجيء حرف مكان حرف أو حذفه أو سقوطه أو إبداله من قبيل المجاز كما جاء لدى سعديا.

يقول أبو عبيدة في قوله تعالى "شَفَا جُرُفٍ هَارٍ"[2] وهار مجازه هائر، والعرب تنزع هذه الياء من فاعل.[3] وقوله تعالى " لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أم يقولون"[4] مجاز أم هاهنا مجاز الواو، ومثلها قوله تعالى "إلا قَوْمَ يُونُسَ"[5] مجاز إلا هاهنا مجاز الواو كقولك وقوم يونس لم يؤمنوا حتى رأوا العذاب الأليم فآمنوا[6]. وفي مثال آخر للواحق قوله تعالى "مِنْ طِينٍ لازِبٍ"[7] مجازها مجاز لازم[8].

---

[1]- الفراء: معانى القرآن. ج١ .صـ ٢٠٢، ٢٠٣ . وانظر أيضاً صـ ٩٠، ١٧٢، ٢٣٨، ٢٨٢، ٣٣٧، ٣٨٦، ٤٦٤، ج٣ صـ ٦، ٥٦، ١٥٥، ٢٤٣، وانظر أيضاً رسالة الخطابي ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: صـ ٤٨، ٤٩.

[2]- سورة التوبة: الآية ١٠٩.

[3]- أبو عبيدة : مجاز القرآن. ج١. صـ ٢٦٩.

[4]- سورة يونس: الأيتان ٣٧، ٣٨.

[5]- سورة يونس: الآية ٩٨.

[6]- أبو عبيدة : مجاز القرآن. ج١. صـ ٢٧٨، ٢٨٢.

[7] - سورة الصافات: الآية ١١.

[8] -أبو عبيدة: مجاز القرآن. ج٢ .صـ ١٦٧ وانظر أيضاً ج١ .صـ ٢٩٦، ٣١٥. ج٢ ، صـ ٥، ٤٨، ٩٣، ١٢٥، ١٦٧، ٢٠٦ ٢٥١.

ثالثاً: التأويل باعتبار استقصاء وجوه الآية:

تعتمد هذه الطريقة على الاجتهاد العقلي في محاولة لحصر كل الوجوه والتأويلات اللغوية للفقرة أو الآية التي يمكن أن تدل عليها التراكيب والصيغ في الاعتبار، وحمل الفقرة أو الآية أو الكلمة علي الوجوه المختلفة، وذلك يعتمد على أن الآية هذه من قبيل المتشابه لذلك فهي تحتمل الوجوه الكثيرة الموافقة للعقل.

وتنحصر هذه الطريقة أيضاً في تدعيم تأويلات السابقين وحصرها، بتعداد الشواهد اللغوية للكلمة أو الآية في المأثور واللغة، ثم يرجح المفسر أقرب التفسيرات إلى فكره ومعتقده ويقدم الدليل على صحة رأيه.

وقد زخر التفسير عند سعديا بهذه الطريقة، حيث كان يحصر كل الوجوه اللغوية للكلمات على وجه الخصوص، ثم يرجح أحد الآراء. فمثلاً يقول سعديا في تفسيره للفظة "אֲשֶׁר" التي وردت في الفقرة محل التفسير: " وفسرت אֲשֶׁר לֹא-תִקַּח אִשָּׁה [1] أن لا تأخذ لأن لفظة אֲשֶׁר في اللغة على أربع معانى، الأول "الذى" وهو جمهورها وأكثرها، والثاني "كما" وهو مثل قوله אֲשֶׁר טִמְּאוּ, אֲחוֹתָם [2] يعنى كما أسو (اساءوا) إليهم ، ومنه مقام אִם "إذا" كما قال אֶת-הַבְּרָכָה--אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ [3] وأيضاً אֲשֶׁר נָשִׂיא, יֶחֱטָא [4] ومنه وهو الذى ما هو وصلة أن يفعل كذى ويصنع كذى كقول نحميا אֲשֶׁר, יַעֲבִירוּנִי, עַד אֲשֶׁר-אָבוֹא, אֶל-יְהוּדָה [5]"[6].

فبعد أن يحصر سعديا الوجوه المحتملة للفظة "אֲשֶׁר" وهى:

١- أن تكون بمعنى الذى، وهذا هو معناها الشائع.

---

[1]- (וְאַשְׁבִּיעֲךָ--בַּיהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם, וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ: אֲשֶׁר לֹא-תִקַּח אִשָּׁה, לִבְנִי, מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי) "فأستحلفك بالله إله السماء وإله الأرض لا تأخذ زوجة لابني من بنات الكنعانيين" (سفر التكوين ٣:٢٤).

[2]- (בְּנֵי יַעֲקֹב, בָּאוּ עַל-הַחֲלָלִים, וַיָּבֹזּוּ, הָעִיר--אֲשֶׁר טִמְּאוּ, אֲחוֹתָם)
"ثم أتى بنو يعقوب على القتلى ونهبوا المدينة لأنهم نجسوا أختهم" (سفر التكوين ٢٧:٣٤).

[3] -" אֶת-הַבְּרָכָה--אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ, אֶל-מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם " "البركة إذا سمعتم لوصايا الرب" (سفر التثنية ٢٧:١١).

[4]-(אֲשֶׁר נָשִׂיא, יֶחֱטָא; וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל-מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא-תֵעָשֶׂינָה) "إذا أخطأ رئيس وعمل بسهو واحدة من مناهي الرب" (سفر اللاويين ٢٢:٤) .

[5] – "وقلت للملك إن حسن عند الملك فلتعطي رسائل إلى ولاة عبر النهر لكى يجيزوني أصل إلى يهوذا" (سفر نحميا ٧:٢).

[6]- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ١٤٩.

٢- أو تكون بمعنى كما.

٣- أو تكون بمعنى إذا.

٤- أو أن تعنى أن + الفعل المضارع.

يقدم سعديا لنا سبب ترجيحه للوجه الرابع (أن + الفعل المضارع) فيقول :" وتأملنا فوجدنا لم يحلفه على أن يفعل أعنى أن يزوج يسحق [إسحاق] من رهط أبيه وإنما أحلفه على أن لا يزوجه من الكنعانيم (الكنعانيين) لأن باب لا هو في يده وباب نعم هو في يد غيره وكذلك الكذب في لا إنما يقع مرة واحدة، وفي نعم يقع مرات كثيرة. وشرح ذلك كمن يومى إلى إنسان فيقول ليس هذا إنسان ولا بهيمة ولا ما (ماء) فإنما كذب في لا الأول والباقي حق. فإن قال هو إنسان وبهيمة وطاير (طائر) وشجرة وفضة وذهب وما (ماء) فإنما صدق في النعم الأول والباقي فباطل".[1]

وقد كان هذا الأسلوب من أهم الطرق التى كشفت عن قضية إعجاز القرآن إذ كانت دليلاً قوياً على ما في نصوصه وآياته من ثروة أدبية غزيرة. وبناء على ذلك اعتبره فريق من العلماء وجهاً من وجوه إعجاز القرآن حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف إلى عشرين وجهاً، وأكثر وأقل ولا يوجد ذلك في كلام البشر، ومنها كتاب مقاتل بن سليمان في معرفة وجوه القرآن ونظائره وقد أيد الإمام على بن أبى طالب هذا الرأى بقوله : " إن القرآن حمال أوجه"[2].

وقد اتخذ المعتزلة نظرية وجوه القرآن مذهباً لهم لبيان أصول عقائدهم الفكرية وحمل الآيات على التأويل العقلي الذى يوافق مذهبهم[3]، فمن منطلق دفاع المعتزلة عن الاجتهاد، أجازوا كل الوجوه اللغوية التى تحتملها الآية واحتمال كونها مراد الله تعالى، خلافاً لقول أهل السنة بأن للآية معنى واحد هو مراد الله تعالى وما عداه محاولات اجتهادية لا يمكن القطع بها.[4]

وقد لجأ سعديا لهذا الأسلوب حتى يحاول جمع كل ما تحتمله الفقرات التوراتية والكلمات من معاني سواء المشهور أو المأثور، وذلك حتى يبين لنا ثراء اللغة العبرية من ناحية ويبرز من ناحية أخرى ثراء العهد القديم وأن كلماته تحمل الكثير من الأوجه تصلح لكل مفسر، ثم يعمل عقله ليبرر اختياره لأحد هذه الأوجه، فيجب أن يكون السبب الذى قدمه سبباً مقبولاً عقلياً.

---

[1] -تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١٥٠.

[2] - السيوطي: الإتقان. ج٢. صـ ١٤٥.

[3] -ابن قتيبة: تأويل مشكل القران. صـ ٧٨.

[4] - محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون. ١/ ٣٧٥.

يقول سعديا : " وفسرت וּמָלְאוּ "وعمو" لأن هذه اللفظة على خمسة ضروب منها ملأ لقوله **וַיְמַלֵּא כַפּוֹ מִמֶּנָּה**[1] ومنها كمال וּמִלֵּאתָ אֶת-יָדָם פי איל המלואים[2] ومنها نظام וּמִלֵּאתָ בוֹ מִלֻּאַת אֶבֶן ואבני מלואים[3] ومنها جراح قلب وأقدام אֲשֶׁר-מְלָאוֹ לִבּוֹ[4] وبعكسه מָה אֲמֻלָה לִבָּתֵךְ[5] ومنها عموم **וַיִּמָּלֵא הַבַּיִת, אֶת-הֶעָנָן** [6]وعلى أنا نفسره ملأ فإنما معناه عمـــوم لأن السحاب لا يشغل البيت كله"[7]

وكما نرى فإن شواهد اللغة هى الأقرب لهذه النظرية، فكان القسط الأكبر من النشاط في التفسير ينصب فيها لأنها تمكن من تحوير الكلمات واستقصاء معانيها اللغوية. وناسب ذلك سعديا حيث مكنه من الجمع بين نزعته العقلية ودوره كرئيسا لمؤسسة الحفاظ علـــى التـــراث فحاول بقدر ما يستطيع جمع آراء السابقين وإبرازها والإدلاء برأيه إما بترجيح آراء السابقين أو بترجيح رأى جديد وتقديم الدليل إن وجد على صحة أيهما.

وقد شكل هذا النوع وخصوصاً لدى أبـــي الحـــسين الخيـــاط (ت ٢٩٨هـــــ/٩١٠م) والجاحظ ظاهرة عامة في تفسيرهم للقرآن طوال القرن الثالث بتأثير من مهمتهم الدفاعية عن الدين. فهذا الخياط يرد على الروافض في قولهم بالبداء في تفسيرهم لقوله تعالى "يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ "[8] فيذكر لهم أربعة تأويلات هى كل ما يمكن في الآيـــة منقـــولاً ومعقولاً، وليس من بينها ما ذهبوا إليه[9]. واتخذ الجاحظ من صورة القضية الـــشرطية مثـــالاً

---

[1] -(וַיַּקְרֵב, אֶת-הַמִּנְחָה, וַיְמַלֵּא כַפּוֹ מִמֶּנָּה, וַיַּקְטֵר עַל-הַמִּזְבֵּחַ-מִלְּבַד, עֹלַת הַבֹּקֶר) (ثم قدم التقدمة وملأ كفه منها وأوقدها على المذبح) (سفر اللاويين ٩: ١٧) .

[2] -"وتلبس هارون أخاك إياها وبنيه معه وتمسحهم وتملأ أياديهم وتقدسهم ليكهنوا لي" (ســـفر الخـــروج ٢٨: ٤١).

[3] -"وترصع فيها ترصيع حجر أربعة صفوف حجارة. صف عقيق..." (سفر الخروج ٢٨: ١٧).

[4] -"فتكلم الملك أحشريروش وقال لأستير الملكة من هو وأين هو هذا الذى يتجاسر بقلبه" (سفر أستير ٧: ٥).

[5] -"ما أمرض قلبك يقول السيد الرب إذ فعلت كل هذا فعل امرأة زانية سليطة" (سفر حزقيال ١٦: ٣٠).

[6] -"فارتفع مجد الرب عن الكروب إلى عتبة البيت فامتلأ البيت من السحابة" (سفر حزقيال ٤:١٠).

[7] -تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٤٦

[8] -سورة الرعد: الآية ٣٩ .

[9] - يقول أبو الحسين الخياط: "إنه ليس في هذه الآية التى تلوتها ما يوجب البداء، وقد تأولها أهل العلم مـــن المسلمين على خلاف ما تأولتها الرافضة. فقال بعضهم: إن الله جل ذكره جعل الأجل للمؤجلين فيه في كتاب نسخته الملائكة الذين تعبدوا بحفظ الخلق ..... وعند الله أصل كتاب هذا مجموع فيه تنسخ منه الملائكة مـــا تقدم من علم الله قبل كونه ، وهو مكتوب فيه كم يكون نطفة وكم يكون علقة وكم يكون حياً. وقال بعـــضهم: "لكل أجل كتاب، يقول: لكل كتاب أجل: للتوراة أجل، أى وقت يعمل بما فيهـــا، وللإنجيـــل أجـــل أى وقـــت وللزبور وقت وللقرآن وقت، "ويمحو الله ما يشاء" من تلك الكتب "ويثبت" ما يشاء "وعنده أم الكتـــاب" يعنـــى

يبنى عليه الإجابة في مطاعن مخالفيه، ومثال ذلك تأويله في قوله تعالى "وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ "[1]، حيث يبدأ ببيان ما في القصة من النسق المعنوى وتتابع النظم في إسهاب، ثم رد على مطاعن المنانية والدهرية وأصحاب الجهالات في الآية وما يتعلق به في السور الأخرى في ستة أسئلة وأجوبتها[2].

ولكن ذلك لم يمنع المعتزلة من الرجوع إلى المأثور في هذا الأسلوب من التفسير، فالرماني حين يفسر قوله تعالى: "وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا "[3]، فإنه يمزج التراث بالمذهب العقلي في محاولة لإبراز الإعجاز البياني.[4]

وعلى هذا المثال مضى الشريف ومعاصروه يجمعون تراث القدماء من مفسري المعتزلة، ويعبرون عن أصول نظريتهم في التفسير، ومنهم القاضي عبد الجبار، غير أنه كان يجمع تأويلات المعتزلة بما لديه من ذخيرة شعرية ولغوية. ولكن هذا الأسلوب تطور كثيراً على يد أبرعهم في مجال اللغة الزمخشري، فكان يتخذ من بيان احتمالات المحل الإعرابي والوجوه اللغوية للألفاظ والتراكيب مقدمة لتأملاته البلاغية فيما بين التراكيب والمعاني من مطابقة في الأداء ومشاكلة في الإعجاز البياني، بالإضافة إلى استخدام القراءات في تخريج الوجوه القرآنية، وقد عبر الزمخشري عن ذلك بوضوح في تأويل قوله تعالى "إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى

الأصل الذى نسخت منه هذه الكتاب، وهو قوله: "وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ " (سورة الزخرف: الآية ٤). وقال بعضهم: مع ابن آدم ملكان منذ أدرك يكتبان الخير والشر، ثم يمحو الله من ذلك ما يشاء ويثبت ما يشاء. وهذه التأويلات كلها جائزة، وتأويل الرافضة لهذه الآية واختيارها له دون ما ذكرنا من التأويلات الصحيحة يشبه سائر اختياراتها من التشبيه والجبر والقول بالرجعة وإكفار المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان" الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. تقديم ومراجعة: محمد حجازي. مكتبة الثقافة الدينية. ١٩٨٨. صـ ١٩١- ١٩٢.

[1] - سورة النحل: الآية ٢٠.

[2] - حيث وجه المخالفون النقد لهذه الآية لأن سيدنا سليمان توعد الهدهد بالعقاب، والعقاب لا يكون إلا للعاقل أى الآدمي، ومعنى هذا أن الهدهد مكلف، فيرى الجاحظ أن تعريف الهدهد في الآية بالألف واللام يعنى هدهد بعينه، ليكون آية وبرهاناً، والقضية الشرطية التى انطلق منها الجاحظ هى أننا لم نعرف العقل إلا عندما رأينا الجنون والضعف عرف بالقوة، ومن هنا كانت قوة تأثير حكمة الهدهد، ثم يبدأ الجاحظ في الرد على انتقادات الفرق الملحدة مثل: مسألة كلام الهدهد، وهل الهدهد على علم وفهم لما سرده أم أنه يقص ما رآه دون فهمه، وتهديد سليمان للهدهد بالذبح، وكذلك طعن الدهرية في عدم معرفة خبر ملكة سبأ. الجاحظ: الحيوان ٤٠/ ٧٧- ٩٣.

[3] -سورة الفرقان: الآية ٢٣.

[4] - الرماني: النكت في إعجاز القرآن. صـ ٨٦، ٨٧.

أُمِّكَ مَا يُوحَى"[1] إذ يستهجن ما يؤدى إلى تنافر النظم من الأخذ بظاهر قواعد النحو ويطلب تأويلها بما يناسب النظم بقوله "الضمائر كلها راجعة إلى موسى ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجنة لما يؤدي إليه من تنافر النظم، فإن قلت: القذوف في البحر هو التابوت وكذلك الملقي إلى الساحل، قلت ما ضرك لو قلت المقذوف والملقي هو موسى في جوف التابوت حتى لا تتفرق الضمائر، فيتنافر عليك النظم الذى هو أم إعجاز القرآن والقانون الذى وقع عليه التحدي ومراعاته أهم ما يجب على المفسر. لما كانت مشيئة الله تعالى وإرادته ألا تخطئ جرية ماء اليم والوصول به إلى الساحل وإلقاءه إليه، سلك في ذلك سبيل المجاز وجعل اليم كأنه ذو تمييز أمر بذلك ليطيع الأمر ويمتثل رسمه فقيل: فليلقه اليم بالساحل. "[2]

---

[1] - سورة طه : الآية ٣٨.

[2] - الزمخشري: الكشاف ٣/٦٢، ٦٣، وكذلك في الآية التى تقول "فَلا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ" سورة إبراهيم: الآية ٤٧، ٢/ ٥٦٤، ٥٦٥، وقوله تعالى: "وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ" سورة طه: الآية ٩٧، ٣/٨٤، ٨٥.

رابعاً: التأويل باعتبار دلالات العموم والخصوص:

أجاز أهل السنة تخصيص عام القرآن في حين أن الصحابة قبلهم اختاروا عموم اللفظ الوارد في مناسبة خاصة أو أشخاص معينة، في حين أن المعتزلة خالفت أهل السنة واتبعت الخوارج واحتجوا بذلك بأن أصل الخطاب على العموم.[1]

وقد أخذت المعتزلة بهذه القاعدة في جميع أساليب الخطاب في القرآن، وغضوا الطرف عما في أسباب النزول من خصوصية، وقد وضح "النظّام" الضوابط التى تعين المعتزلة على استيضاح ما في الآيات من عموم لغوي فقال "إن الخبر الذى ظاهره العموم، ولم يكن في العقل ما يخصصه، على المفسر أن يقف في عمومه حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار فإذا لم يجد للخبر تخصيصاً فيها قضى على عمومه".[2]

وقد كان الهدف من ذلك الرد على مطاعن الملحدين، فليس بجائز أن يكون الخبر خاص وقد جاء مجيئاً عاماً إلا مع الخبر وما يخصه أن تكون خصوصيته في العقل، ولا يجوز أن يكون خاصاً ثم تجيء الخصوصية بعد الخبر.[3]

فمثلاً الآية التى أثارت الكثير من الإشكال حول عمومها وخصوصها، وهى "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ"[4] يرى أهل السنة أنها مخصصة بدليل قوله تعالى "وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ "[5]. ويرى المعتزلة أن الآية عامة ليس فيها تخصيص وأن الله خلقهم ليفعلوا فعل بعضهم وترك بعض، وليس فيه لأهل القدر حجة وهذا ما قال به الفراء[6] والقاضى عبد الجبار[7] والزمخشري[8]، وعلى هذا فالآية تعد من المحكم عند المعتزلة لأنهم يأخذونها بظاهرها دون حاجة إلى تأويل. أما الآية التى يستشهد بها أهل السنة فالمعتزلة يتأولونها على أن فيها مجازاً وحذفاً، وأن اللام في "لجهنم" ليست لام تعليل ولكنها لا العاقبة.[9]

وسعديا لم يتبع المعتزلة في هذه القاعدة بالأخذ بعموم اللفظ، ولكنه اتبع أهل السنة، ربما لأن هذه القاعدة اختصت بالأحكام والشرائع ولذلك لا يمكن تطبيقها على أحكام وشرائع في

---

[1] -الأشعري: مقالات الإسلاميين. صـــ ١٤٤، ٢٧٦، ٢٩٠.

[2] – الجاحظ: البيان والتبيين .١/ ٧٥– ٧٨، ٨٣.

[3] -المرجع السابق: ١/ ٧٥– ٧٨، ٨٣.

[4] – سورة الذاريات: الآية ٥٦.

[5] – سورة الأعراف: الآية ١٧٩، نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير. صـــ ١٦٣.

[6] -الفراء: معانى القرآن. ٣/ ٨٩.

[7] – القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن. ١/ ٦٢٨، ٦٢٩.

[8] – الزمخشري: الكشاف. ٤/ ٤٠٥، ٤٠٦.

[9] -نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. صـــ ١٦٣.

ديانة أخرى، فقد كانت هذه القاعدة هي الأكثر تطبيقاً في آيات الوعد والوعيد وأحكام العبادات. والسبب الأخر أن سعديا لم يستطع الأخذ بعموم اللفظ في التوراة لأن هناك بعض الفقرات والألفاظ في التوراة لو أخذت بعمومها لكانت محلاً للطعن والتشكيك مثل قضية معرفة الخير والشر التي كانت ستوفرها الشجرة لو أكل منها آدم وحواء، ولذلك منعها عنهما الرب فكان المخرج أن سعديا اعتبر أن טוב ורע (الخير والشر) في الفقرة ليس بشكل عام ولكن بشكل خاص وجزئي. يقول سعديا: " وأقول أما טוב ורע الذى وصفه الله أن آدم لم يكن يعرفه فليس هو معرفة جميع الخير والشر، لكن معرفة بعض منه لأني أجد كلام بنى إسرايل (إسرائيل) يقولون فيه على فعل من الأفعال טוב ורע من ذلك قول موسى لإسرائيل عن نبيهم الذين لم تتم لهم ٢٠ سنة וּבְנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא-יָדְעוּ הַיּוֹם טוֹב וָרָע [1] ومعلوم أن من كانت له ١٨ سنة يعلم كل טוב ורע يعلمه الناس، وإنما بقي عليه الحرب فقط فإنهم لم يكونو يخرجون إليها أقل من ٢٠ فسميت الملاحم טוב ורע وقول וַיַּעַן לָבָן וּבְתוּאֵל וַיֹּאמְרוּ מֵיְהוָה יָצָא הַדָּבָר לֹא נוּכַל דַּבֵּר אֵלֶיךָ רַע אוֹ-טוֹב [2] ليس هو قول يعم كل טוב ורע بل قول خاص في إطلاق רבקה معه أم لا. وقول الله جل جلاله للبن "וַיֹּאמֶר לוֹ הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן-תְּדַבֵּר עִם-יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד-רָע" [3] ليس هو عام، بل خاص في اغتصابه على ولده وماله وانصافه..." [4]

ونلاحظ هنا أن سعديا يؤكد خصوصية טוב ורע في قضية المعرفة، فأعادها أولاً إلى الاستخدام الشائع بين بني إسرائيل، ثم جمع الأمثلة من التوراة التي تؤكد انحيازه إلى خصوصية טוב ורע.

---

[1] -"وبنوكم الذين لم يعرفوا اليوم الخير والشر" (سفر التثنية ١:٣٩).

[2] -"فأجاب لابان وبتوئيل وقالا من عند الرب الأمر لا نقدر أن نكلمك بشر أو خير" (سفر التكوين ٢٤:٥٠).

[3] -"وأتى الله إلى لابان الأرامي في حلم الليل له احترز من أن تكلم يعقوب بخير أو شر" (سفر التكوين ٣١:٢٣،٢٤).

[4] - تفسير سعديا لسفر التكوين صـ ٧٢، ٧٣، وانظر أيضاً قوله في حرف الهاء في كلمة אלשכינה والمعة بالخصوص دون العموم . التفسير صـ ١١١.

خامساً : التأويل باعتبار المقاصد اللغوية للألفاظ:

وتعتمد هذه الطريقة على الكشف عما وراء الألفاظ من المقاصد اللغوية، ولتحقيق هذا الهدف لا بد من المزاوجة بين المنهج اللغوي والمنهج العقلي. ويتحقق ذلك من خلال قاعدتين هما: ١ -تخريج الآيات تخريجاً لغويا يكشف عما فيها من المعاني الكلية.

٢ -الأخذ بالراجح من هذه المعاني بناء على النظرية العقلية.

ويوضح ذلك الأسلوب تفسير سعديا لقوله "וינחם" لينزه الإله عن المشاعر مثل الندم والغضب ورده إلى المشهور في اللغة ثم الحكم بالدليل العقلي.

يقول سعديا:-" وفسرت וינחם تواعد لأن هذه اللفظة تقع على ستة معانى منها ندامة على المشهور ... ومنها تواعد... ومنها عزا (عزاء) ... ومنها صفح... ومنها سخونة... ومنها نظر... وهو من لغة أهل ארץ ישראל أنا حامي مقام אנא חמא ويكون النون تفخيم في القرايين (القرائين) العبرانيين كما قد كان يأخذون كلمة بلغة الترجـوم.. فعلـى هـذه العبارة يكون וַיִּתְעַצֵּב אֶל-לִבּוֹ [1] عاطفاً على אלאדם لأنه من أول إلى آخر قيل בלשון יחיד وتكون زيادته כי עשה את האדם وأيضاً כי עשיתיך على ما وضعنا أنه بما صنعه لا من شيء فهو قادر على أن يخترمهم إذ ليس اخترامهم في العقل أصعب من ابتداهم بل أسهل... وقد يمكن أن يتصرف וינחם ייי من لفظة الندم على مشهورها ويكـون ויתעצב أيضاً إلى فعل الخالق ولا يشوب قدرته نقص على هذا الطريق التى أصف. ألسنا نقـول يحذر للأوليا (للأولياء) شياً (شيئاً) من نحو قوله לוּלֵי כַּעַס אוֹיֵב אָגוּר [2]، من حيـث لا يدخله خوف وإنما يحذرهم منه، ونقول أيضاً إنه يتمنا (يتمنى) لخلقه شياً (شيئاً) نحو قوله מִי-יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם [3] من حيث لا تحل فيه الرغبة وإنما يمنيهم هم إيـاه وأنـه يفرح بأعمال الصالحين من حيث لا يحدث فيه فرح..وإنما خالص القول أنه يفرحهم هـم بأعمالهم فكذلك يستقيم أن نقول في וַיִּתְעַצֵּב אֶל-לִבּוֹ غمة ومشقة لا يحلان فيـه، لكـن أحلها في الذين كفرو وعصوه وخالفوه. وكذلك וינחם أوقع بهم الندامة بـالوجوب حتـى تمنو أنهم لا يكونو في الدنيا ولم يخلقهم ربهم"[4].

ففي المثال السابق نجد سعديا يعدد المعاني اللغوية لكلمة וינחם، والتى تعنى الندامـة ولكنها لا تليق بالذات الإلهية، فيجمع معانيها المشهورة بين بني إسـرائيل وحتـى لـدى

---

[1]- "فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه" (سفر التكوين ٦:٦).

[2]- "لو لم أخف من إغاظة العدو" (سفر التثنية ٢٧:٣٢).

[3]-" يا ليت قلبهم كان هكذا حتى يتقوني" (سفر التثنية ٢٩:٥).

[4] -تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١٠٠- ١٠١.

الطوائف المناهضة له، ونظراً لأن اللفظة توحى بأن هناك مشاعر بشرية تلحق بالذات الإلهية، فإن هذا لا يعنى أن الذات الإلهية يلحقها نقص ولا تحل فيها المشاعر، ولذلك فسرها سعديا على أن الله هو الذى أوقع الندامة في قلوبهم، حتى ينزه الذات الإلهية ولا يلحق بها نقص.

وقد كانت المعتزلة بهذا المنهج تسعى للكشف عما وراء الألفاظ من المقاصد اللغوية والصفات التى تليق بالذات الإلهية وذلك لدفع شبه الخصوم، فلا تقبل من التأويلات اللغوية والنحوية إلا ما صحبه الدليل المظهر لإعجاز القرآن وروعة بيانه من الشعر العربي حتى أصبح الشعر العربي مقياساً للمفاضلة بين المفسرين. بل إنهم ساووا بين الآيات وما يوضح مقاصدها من الشعر.

وقد أفاد هذا المنهج سعديا في رد مقاصد الفقرات والألفاظ التوراتية للشائع في استعمال اللغة ومحاولة تجميع المعاني المشهورة لها والنادر منها واختيار ما يناسب فكره وآراءه، وذلك ساعده على الحفاظ على مكانة لغة المشنا والتلمود، فإذا كان لا يوجد شعر عبراني يرجع إليه، فقد وجد ما يرجع إليه من آثار الحكماء في لغة التلمود محاولاً بذلك إثبات أن اللغة العبرية ذات جذور وتراث ولها ماض وبالتالى لها حاضر وخير مثال على ذلك المثال السابق الذى أوردناه.

ويعود الفضل للجاحظ[1] والقاضى عبد الجبار[2] في تأسيس هذا النوع من أنواع التفسير، حيث أوصى الجاحظ المفسرين الالتزام بالمثال العربي في الاستعمال اللغوي والإقدام على ما أقدم العرب عليه، والكف عما أحجموا عنه ومعرفة ما للعرب من أمثال واشتقاقات ولعل هذا هو السبب في أن الجاحظ كان يتبع تأويلاته بالكثير من الشواهد شعراً كانت أو نثراً. لذلك مثلاً اصطلح المعتزلة على تسمية لام التعليل في قوله تعالى: "وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ"[3]، بأنها لام العاقبة. وقالوا لم يؤتوا المال ليضلوا، ولكن لما كان عاقبة أمرهم الضلال كأنهم أوتوها فهى لام العاقبة.[4]

---

[1] - الجاحظ: الحيوان . ١/ ١٥٣، ١٥٤، ٢١٢.

[2] -القاضى عبد الجبار: المغنى .١٤/ ٢٧١ .

[3] - سورة يونس: الآية ٨٨.

[4] - الزركشي : البرهان. ج٤. صـ ٣٤٨.

ويتضح تأثر سعديا بمثل هذا النهج في محاولته لتفسير جملة בצלמנו כדמותנו علـى أن ذلك مما شاع من تواضع أهل اللغة للتعظيم والتفخيم، وأنها قول مجازي شائع في اللغة القصد به أن آدم على صورة الله من ناحية السيادة والسلطان على الأرض.[1]

ويرجع هذا إلى اتفاق سعديا مع المعتزلة على أن اللغة اصطلاح[2]، وبالتالى فاللغة هى القصد. يقول القاضى عبد الجبار: "لا يحسن استعمال العبارة المفيدة إلا على الوجه الذى وضعت له.. وإلا كان المتكلم بها عابثاً.. ولذلك لا يحسن اتباع أهل اللغة في مواضعاتهم إلا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه من اللغة".[3]

وقد طوّع سعديا هذا المبدأ لصالحه للدفاع عن سيدنا إبراهيم عندما قال لملـك مـصر إن سارة هى أخته وطعن الملحدون في هذا بأنه نبي وكذب، في أن اللغة تجيـز أن يطلـق الرجل على امرأته أخته فالمهم القصد. يقول سعديا: " لما كان الشاهد يرى مـا لا يـرى الغائب وكان إبراهيم أحد الحكما (الحكماء) المومنين (المؤمنين) لا يضع الشى (الشىء) إلا في موضعه ورأيناه يتخوف القتل علمنا أنه قد كان صح له أنهم قد يقتلو الرجال بسبب نسايهم (نسائهم) فتخوف إبراهيم أن يقتلوه ويأخذو سارة حراماً ويلحقها المكروه ويلحقهم أيضاً ولعل أن تهلك الأمة كلها مع ملكها بمعاونتها أو بإمساكها. فرأى أن يقول إنها أختي على الضمير الذى ذكرناه أنها قريبته كما تحتمل اللغة فيتخلص من القتـل وهـى مـن المكروه وهم من الإثم"[4]

ومن مثال ذلك عند المفسرين المسلمين تأويل البكاء في قوله تعالى: "فَمَا بَكَـتْ عَلَـيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ "[5]. يذكر فيها الشريف الرضى عدة أوجه تأويلية، أهمهـا قوله: "إن البكاء هاهنا بمعنى الحزن، فكأنه تعالى قال: فلم تحزن عليهم السماء والأرض بعد هلاكهم وانقطاع آثارهم، وإنما عبر سبحانه عن الحزن بالبكاء لأن البكاء يصدر عن الحـزن في أكثر الأحوال، ومن عادة العرب أن يصفوا الدار إذا ظعن عنها سكانها، وفارقها قطانهـا بأنها باكية عليهم ومتوجعة عليهم، على طريق المجاز والاتساع، بمعنـى ظهـور علامـات الخشوع والوحشة عليها وانقطاع أسباب النعمة والأنسة عنها.[6] فهنا الرضى عمد إلى القـصد

---

[1]- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٥٠ ، ٥١.

[2]-المرجع السابق: صـ ٥٧.

[3]- القاضى عبد الجبار: المغنى. ٥/ ١٨٧.

[4]- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١٣٤.

[5]- سورة الدخان: الآية ٢٩.

[6]- الشريف الرضى: تلخيص البيان في مجازات القرآن. صـ ٣٠٣.

والتواضع وضرب المثل بما هو شائع عند العرب عندما يصفون الدار حين يهجرها سكانها بأنها حزينة.

فقد كانت المقاصد اللغوية للكلمات من ضمن سبل التأويل لدى من اختاروا التنزيه للذات الإلهية عن أى شيء يشوبها فمثلاً سعديا اعتبر أن كلمة "לֵב" (قلب) عندما تقترن بالذات الإلهية تدل على الذات، وذلك ليحقق ثلاثة أمور، أولاً: تنزيه الإله عن أن يكون له قلب أو عضو حسي. والثاني: للتوحيد حتى لا يكون هناك شئ يوحى بالتعدد. والثالث: ليبين أن الله فعل ذلك من نفسه ولم يسأله نوح عن ذلك لينزه الله عن عدم المعرفة.

يقول سعديا: " وقال الله من ذاته لا أعود لعن الأرض[1] وفسرت וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-לִבּוֹ من ذاته لأن "לֵב" في اللغة يقع على ذات الشي (الشيء) وخالصه مثل قوله קָפְאוּ תְהֹמֹת, בְּלֶב-יָם [2] ومثل قوله וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ, עַד-לֵב הַשָּׁמַיִם [3]... وما شاكل ذلك ومعنى أنه قال من ذاته أى أنه لم يسله أحد عن ذلك إلا هو ابتدى به من ذاته على التقريب"[4].

ومن مثله عند الشريف الرضى تأويله اللغوي لقوله تعالي: " ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا "[5] إذ يقول: "... وهذه الاستعارة، لأن الشريعة في أصل اللغة اسم للطريق المفضية إلى الماء المورود. وإنما سميت الأديان شرائع لأنها الطرق الموصلة إلى موارد الثواب، ومنافع العباد، تشبيهاً بشرائع المناهل التي هي مدرجة على الماء، ووصلة إلى الرواء".[6]

فقد اصطلح سعديا على أن القلب في الفقرة التوراتية يدل على الذات اعتماداً على أنه مركز الجسم وجوهره ويأتي منه صلاح الإنسان وفساده ، كما أن الشريعة عند الشريف الرضى تدل أساساً على الطريق المؤدي إلى الماء الذى يروى العطش لذلك فهى أيضاً السبل الموصلة إلى الثواب العظيم، فكما توجد علاقة مكانية بين القلب والذات، توجد علاقة بين الشريعة بمعناها الحقيقي كطريق موصل إلى الماء وبين معناها الآخر المجازي في صلتها بالديانة لأنها الموصلة إلى الثواب، والقصد والاصطلاح هو العامل في المثلين.

ولا يعنى التأويل باعتبار القصد اللغوي الخروج بالتفسير عن السياق، بل هو منهج يقتضى وضع قيماً إشكالية للنص المتضمن، يقول الجاحظ : "ومن الكلام كلام يذهب به

---

[1] -سفر التكوين: (٨:٢١).

[2] -"تجمدت اللجج في قلب البحر" (سفر الخروج ٨:١٥).

[3] -"والجبل يضطرم بالنار إلى كبد السماء" (سفر التثنية ١١:٤).

[4] -تفسير سعديا لسفر التكوين: صــ ١٠٥.

[5] - سورة الجاثية: الأية ١٨.

[6] - الشريف الرضى: تلخيص البيان في مجازات القرآن. صــ ٣٠٥.

السامع منه إلى معاني أهله، وإلى قصد صاحبه. فالإدراك يحصل بمعرفة القـــصد الـــذى يرتبط بسياق الآية".[1]

---

[1] -الجاحظ: البيان والتبيان. ج٢ صـــ ٢٨١.

سادساً: التأويل اعتماداً على التركيب النحوي:

علم النحو يختص بتحليل الجملة وتركيبها على السواء، لذلك يُعد ركنا رئيسا من أركان علوم اللسان العربي، لذلك فالدرس النحوي يهدف إلى تعيين المقاصد والمعاني، فالنحو كما يقول عنه ابن جني "هو انتحاء سَمْت كلام العرب، في تصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع، والتحقير...والتركيب"[1]. فالنحو بحث في بنية الكلام ومعرفة في الكيفية التي يبنى عليها في تقديمه المعنى، فالخصائص التركيبية والأسلوبية المتعلقة بالإضمار والحذف والإضافة تندرج في صميم الدرس النحوي، لأن هذه الخصائص نظام ذو معطيات دلالية هامة.[2] لذلك فالنحو يندرج تحت المواضعة اللسانية.

الحذف:

قدم سعديا أسلوب الحذف مع وجود مبرر يجعله يعتقد بوجود حذف في الفقرة في شرحه للفقرة التوراتية التي تقول إن حواء أم كل حي فيقول: " وما ينحاز إلى الباب الأول أن التوراة تقول וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה: כִּי הִוא הָיְתָה אֵם כָּל-חָי[3] فإن تركنا لفظة كل حي على العموم كمشهورها كابرنا المحسوس، إذ ذلك يوجب أن يكون الأسد والثور والحمار وسائر الحيوان بني حوه فلما لم تكن حيلة فيدفع المحسوس اعتقادنا أن في "البسوق" كلمة مضمرة بها ما يوافق الشاهد كما نشرح"[4].

وهنا يقدم سعديا المجاز بالحذف كما وضحه أبو عبيدة المثنى، والذي من شروطه معرفة المحذوف مسبقاً[5]. وهذه المعرفة عند سعديا جاءت حسية نظراً لأنها لا تحتاج إلى عقل أو تمييز بين البشر فالكل يعرف أن حواء أم البشر فقط.

وللتمثيل على هذا النمط، من الممكن أن نرى ما احتج به الزمخشري في تفسير الإضمار، في قوله تعالي"الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا"[6]، فيبدأ الزمخشري بتعيين عامل النصب في "قيماً" ، فيري أن عامل النصب مضمر تقديره "جعله"[7]، وكذلك تأويل الزمخشري لقوله تعالى:" اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ "[8] إذ

---

[1] – ابن جني: الخصائص. ج١. صـ ٣٤.

[2] – هيثم سرحان: استرتيجية التأويل الدلالي. صـ ١٦٤.

[3]- "ودعا آدم اسم امراته حواء لأنها أم كل حي" (سفر التكوين ٣: ٢٠).

[4]- مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١٨.

[5] –أبو عبيدة: مجاز القرآن. جـ١، صـ٤٠-٤١، ١٠٠، ١٠١، ٢٢٩، ٢٧٩، ٢٩٨، ٣٨٦.

[6] – سورة الكهف: الأيتان ١، ٢.

[7] – الزمخشري: الكشاف .ج٣. صـ ٥٦٤.

[8] –سورة العلق : الأيتان ١، ٢.

يري الزمخشري أن مفعول خلق محذوف من اللفظ معلوم من المراد، فإن قلت كيف قال خلق، فلم يذكر له مفعولاً، ثم قال خلق الإنسان قلت هو على وجهين: إما أن لا يقدر له مفعولاً وأن يراد أنه الذى حصل من الخلق واستأثر به لا خالق سواه، وإما أن يقدر ويراد خلق كل شيء، فيتناول كل مخلوق، لأنه مطلق، فليس بعض المخلوقات أولى بتقديره من بعض"[1].

الإضافة:

يقول سعديا في مثال على التأويل باعتبار الإضافة في الفقرة التوراتية : " وزيادته גם הוא في خبر "صلة"[2] يحتمل أمرين، إما أن تكون ولدت بعد إبطا (إبطاء) وتوقع وإما أن يكون ليساوى بين شخصي זכר וזכר وبين شخصيזכר ונקבה في إقامة شريعة النسل ... وزيادته في القول וְיֶלֶד לְחַבֻּרָתִי [3] زيادة في الجناية لعل ظان يظن أن الرجل الذى قتله لمك يستحق القتل إذ البالغ يمكن أن يخطئ فقد قتل صبيا الذى لا يمكن أن يخطئ" [4].

ومثله ما جاء من مجاز زوائد الحروف عن أبي عبيدة.[5] وكذلك في قوله تعالى "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ " [6] فقد اعتبرها الزمخشري مثل قوله " بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ"[7]، فيقول: "ليس هناك فرق بين ليس كالله شيء وبين قوله ليس كمثله شيء إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها وكأنهما عبارتان متفقتان على معنى واحد، وهو نفي المماثلة عن ذاته، ونحو قوله عزوجل "بل يداه مبسوطتان" فإن معناه بل هو جواد من غير تصوير يد ولا بسط لها"[8]، ومن هنا فحرف الكاف حرف مزيد.

---

[1] - الزمخشري: الكشاف. ج٦. صـ ٤٠٣.

[2] -"וְצִלָּה גַם-הִוא, יָלְדָה אֶת-תּוּבַל קַיִן--לֹטֵשׁ, כָּל-חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל; וַאֲחוֹת תּוּבַל-קַיִן, נַעֲמָה" "وصلة أيضاً ولدت توبال قايين الضارب كل آلة من نحاس وحديد، وأخت توبال قايين نعمة" (سفر التكوين ٤: ٢٢).

[3]- (וַיֹּאמֶר לֶמֶךְ לְנָשָׁיו, עָדָה וְצִלָּה שְׁמַעַן קוֹלִי--נְשֵׁי לֶמֶךְ, הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי: כִּי אִישׁ הָרַגְתִּי לְפִצְעִי, וְיֶלֶד לְחַבֻּרָתִי) "وقال لمك لامرأتيه عادة وصلة. اسمعا قولي يا امرأتي لمك . واصغيا لكلامي فإني قتلت رجلاً لجرحي وفتى لشدخي" (سفر التكوين ٤:٢٣).

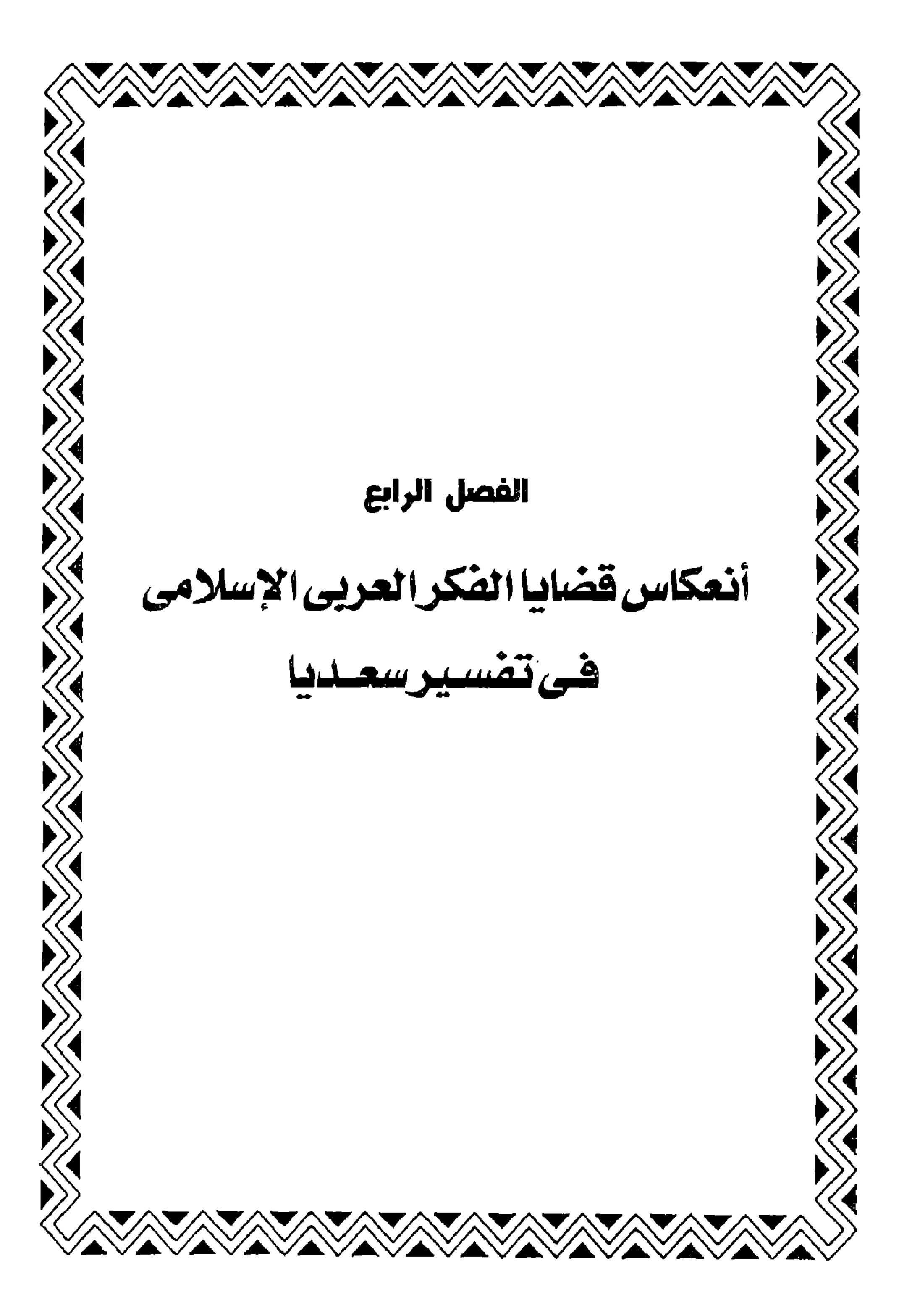
[4]- تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٩٥.

[5] - أبو عبيدة: مجاز القرآن. جـ١. صـ ١١.

[6] - سورة الشورى: الآية ١١.

[7] - سورة المائدة : الآية ٦٤.

[8] - الزمخشري: الكشاف ج٤. صـ ٢١٣.



الفصل الرابع

أنعكاس قضايا الفكر العربى الإسلامى فى تفسير سعديا

حاول سعديا في تفسيره استخدام الأسس العقلية التى استخدمها من قبل علماء التفسير الإسلامي، وهى أسس استقاها مما قاله علماء المسلمين بشأن القضايا الفكرية المطروحة على بساط البحث آنذاك، وأهمها:

١-قضية المعرفة وأنواعها وأدواتها.

٢-الذات الإلهية وصفاتها.

٣- العدل الإلهي وحرية الإنسان.

٤- التجسيم والتنزيه.

٥- الخلق.

٦- النبوة.

٧- الجدل الديني.

أولاً: قضية المعرفة

يمكننا أن ندرك تأثير القضايا الفكرية المثارة على بساط الثقافة العربية من مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين، فقد أشار في المقدمة إلى مسألة المعرفة بفرعيها الحسي والعقلي وأهميتها في تفسير فقرات سفر التكوين.

ولا شك في أن المعرفة من الأدوات المهمة التى يحتاج إليها المفسر في تفسيره للنصوص الدينية، ولهذا كانت المعرفة من أهم المسائل المطروحة على بساط الفكر الإسلامي، وهى كما يعرفها لنا الرازي: "من أدرك شيئاً وانطبع أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانياً، وعرف أن هذا المدرك الذى أدركه ثانياً هو الذى أدركه أولاً فهذا العلم هو المسمى بالمعرفة، ولذلك فإنه إذا رآه ثانياً وتذكر أنه هو الذى رآه أولاً قبل ذلك فإنه يقول الآن عرفتك".[1]

وقد استفاد سعديا من علماء المسلمين في تقديمهم لقضية المعرفة في سد الثغرات التى يواجهها اليهودي إزاء كتابه المقدس، فحين فسر سعديا سفر التكوين أدمج فيه القضايا التى طرحت في هذا العصر، وكان الهدف من ذلك الرد على الانتقادات التى كانت موجهة من المسلمين للعهد القديم بأنه كتاب غير مصنف ولا مرتب، فخرج سعديا من هذا المأزق بحجة المعتزلة، وهى أن المعرفة واجبة على الإنسان وهو مكلف بها.

يقول سعديا : "ولعل سايل (سائل) يسأل فيقول: إذا كان هذا من شرف النظام بعد التأليف فما بال هذا الكتاب أعنى التورية (التوراة) لسنا نجد شراعيه [شرائعه] وأحكامه مجموعة جمعاً فمبوبة أبواباً ومقسمة أقساماً مرتبة ترتيباً، بل نراها منثورة نثراً ومبددة

---

[1] - الرازي : التفسير الكبير. ج٢. صـ ٢١٩

تبديداً. فنجيبه بأن نقول إن المنزل له تعالى وتسبح قصد بذلك اعتمال عباده فيه بالكد والعناية حتى يتحفظوه كملاً ويهدونه هداً، فيضمون كل قول إلى شبهه وينسبون كل نكتة إلى بابها وفنها، ويكون ذلك أزيد في ثوابهم وأعظم لأجرهم، وجعل في طاقة العلما (العلماء) البالغين أن يقربو ذلك إلى أفهامهم".[1]

أما السبب الذى دفع المعتزلة للاعتقاد بأن المعرفة أمر واجب على الإنسان، فهو كثرة الآيات الواردة في القرآن الكريم والتى تدعو إلى النظر والتفكر، فيقول عزوجل: "وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"[2]. يقول تعالى: "أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ "[3]. فالقرآن حافل بالآيات التى تدعو الإنسان إلى التفكير والتأمل في أسرار الكون وخفاياه بغية الوصول إلى معرفة الخالق والإيمان به عن اقتناع ويقين لا عن طريق الاتباع، وليس في القرآن أمر واجب على الإنسان أكثر من واجب العقل والتفكير. فيرى القاضى عبد الجبار أن النظر من مراحل التكليف العقلي.[4]ويستشهد الإمام يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨هـ، ٩١٠م) بقول على بن أبي طالب: "خلقنا ولم نك شيئاً وأخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئاً فلم يكلفنا معرفة الحلال والحرام حتى أكمل لنا العقول وسهل لنا السبيل..."[5]

وللمعرفة عند علماء الاعتزال مراتب تبدأ بالمعرفة الحسية ثم المعرفة العقلية ثم المعرفة النقلية، نفصلها فيما يلي:

أ- مرتبة المعرفة الحسية:

تأتى الحواس في المرتبة الأولى من مراتب المعرفة، وأول أداة من أدوات تحصيل المعرفة من العالم الخارجي، والتى تنتقل بدورها إلى العقل لتنتهى بالعلم الضروري. وهو ما أكده أحد علماء المسلمين "النظّام" (ت٢٣٥هـ/٨٥٠م) حين رأى أن أول مراتب المعرفة يتولد عن الحواس، وأن المعرفة الكاملة لها ثلاث مراحل: الأولى هى الغريزة الفطرية عرفها الإنسان بالعقل، والثانية العيان وهو الأدلة المادية القائمة في العالم وتدل على الصانع، والثالثة الخبر، والخبر والعيان هما علة الاستدلال.[6]

---

[1]- مقدمة سعديا لسفر التكوين: صـ ٤.

[2] – سورة النحل: الآية ٧٨.

[3] – سورة الأعراف: الآية ١٨٥.

[4] – القاضى عبد الجبار: المغنى. ١١/ ٣٥٨.

[5] – محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد. ١/٨٣.

[6] – الأشعري: مقالات الإسلاميين. صـ ٢٠٤.

فالحس يفيد الإنسان في التعرف على الآلة التي أصلها المادة، فوظيفة الحس تتلخص في إدراك الوجود الخارجي المستقل عن الذات، والحواس ضرورية للعبور إلى المعقولات ولإثبات الواقع الخارجي، وهذا ضروري ما دمنا باحثين عن حقائق العقل، ولن نستطيع الوصول إلى الحقائق إلا عن طريق الحواس. فالحس شيء يولد معنا، وقد جعل الله للإنسان هذه الحواس لتكون أول الطريق إلى تحصيل المعرفة.[1]

وقد رأى سعديا نفس ما رآه علماء الإسلام في تأكيدهم على أهمية المعرفة الحسية ومكانتها، حين رأى أن الظواهر والأشياء في الواقع الخارجي أول من يدركها الحواس، ثم يأتي العقل ويحلل ويميز المعارف الحسية ليحكم على مدى يقينها، فيقول سعديا: "وأما العلم الأول الذى هو علم الحواس فإنما يتصل بالأشياء المولفة (المؤلفة) فإذا هى حصلت له وضعها بين يدي العلم الثاني (العقلي) فحلها وميزها فوجد كل واحد منها مركباً من معانى كثيرة"[2]. ثم يضرب لنا المثل في كيفية تحصيل المعرفة عن طريق حاسة البصر فيقول : "وأقول كحاسة البصر لاقت كتاباً لقاءً واحداً فحصل له حصولاً واحداً أنه كتاب ثم تقبل إليه قوة العقول فتميزه فتحرر لها أن نفس الكتابة التى بها سمى ذلك الشى (الشيء) كتاباً هى شيء عرض وأن ههنا شيئاً حامل لها يقال له جوهر. ثم لوقوع البصر على أقطار متناهية وأبعاد محصورة يقضى العقل بأن في الكتاب شيئاً يقال له كم... ولعله يكون للعقل هذا المعمل أعنى أن يميز بين ما جمعته الحواس".[3]

ب-مرتبة المعرفة العقلية:

هى معرفة مكتسبة تدرك الكليات والعلاقات عن طريق الاستدلال والاستنباط، وهى تأتي في المرتبة الثانية بعد حصول المعرفة الحسية من العالم الخارجي، حيث يبدأ الإنسان في مرحلة التفكير بعد أن يقدم له الحس المعطيات اللازمة ليستخلص الإنسان بعقله النتائج من هذه المعرفة ولذلك هي معرفة مكتسبة، فوظيفة العقل الأولى بعد مرحلة الحواس حفظ الانطباعات الحسية للإنسان بعد غيابها عن نظره، فتبدأ مرحلة التفاعل بين المحسوس والمعقول، فالحواس يقتصر دورها على إثارة المعارف المخزونة في العقل لتخرجها من حيز القوة إلى الفعل.

---

[1] - الخياط: الانتصار. صـ ١٧٧.

[2] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٥.

[3] - المرجع السابق: صـ٥.

لذلك اعتبروا أن العقل يعمل بقوة أطلقوا عليها المصورة أو المتخيلة وظيفتها جمع الانطباعات الحسية[1] وتقديمها للعقل لأن العقل يعنى بالكليات لا بالجزئيات، أو بتعبير الجاحظ "ليرتقى من المعرفة الحسية والوجدانات الغريزية إلى المعرفة العقلية اليقينية"[2]

ويصف الفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ/٨٧٤- ٩٥٠م) هذا الدور الذى تقوم به هذه القوة بقوله: " ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسمه في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها وهذه هى القوة المتخيلة فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفضل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة".[3]

وقد أدرك سعديا هذا تماماً فرأى أن دور العقل يبدأ بعد ما جمعته الحواس من انطباعات فتبدأ بتحليل هذه الانطباعات وتمييزها لمعرفة الخطأ من الصواب، ثم يبدأ العقل في إدراك الكليات ليعلو على مرحلة الجزئيات الخاصة بالحواس. وهو ما أشار إليه بقوله :"أما بعد حمد الله والرضاية عليه فإن العقول وإن حصل لها محض كل موجود وقامت فيها مفردات المحسوس فإنها إنما محضت ذلك من مركبات بسَّطتها بالتمييز وشخصتها من مولفات (مؤلفات) حلتها بتخرير، وأما العلم الأول الذى هو علم الحواس فإنما يتصل بالأشياء المولفة (المؤلفة) فإذا هى حصلت له وضعها بين يدي العلم الثاني (العقلي) فحلَّها وميزها فوجد كل واحد منها مركباً من معانى كثيرة... وأقول كحاسة البصر لاقت كتاباً لقاءً واحداً فحصل له حصولاً واحداً أنه كتاب ثم تقبل إليه قوة العقول فتميزه فتحرر لها أن نفس الكتابة التى بها سمى ذلك الشى (الشيء) كتاباً هى شى (شيء) عرض وأن ههنا شياً (شيئاً) حامل لها يقال له جوهراً...ثم لوقوع البصر على أقطار متناهية وأبعاد محصورة يقضى العقل بأن في الكتاب شياً (شيئاً) يقال له كم...ولعله أن يكون للعقل هذا المعمل أعنى أن يميز بين ما جمعته الحواس".[4]

وهنا تجدر الإشارة إلى أن المعرفة الحسية السابقة ليست مضللة، فالمعرفة الحسية هى الأساس الذى يبنى عليه العقل ليصل إلى اليقين، فهي ليست وهماً بل أقل شأناً من المعرفة العقلية، لأنه يلزمها سلامة الحاسة وارتفاع الموانع التى قد تخدع الحواس أو تضللها.[5]

---

[1] – ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل . تحقيق د/محمد إبراهيم نصر. د/عبد الرحمن عميرة. دار الجيل . بيروت .ط٢ .١٩٦٩. ج٤. صــ ٧٩،ج٣ . صـــ٧٤، ج٥ . صـــ٢٤٠.

[2] – الجاحظ: الحيوان . ج٢. صـــ ١١٦.

[3] – حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية. دار المعارف. بيروت. ج٢. صـــ ١٢٦.

[4] – مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين صـــ ٥. ويلاحظ من الاستشهاد السابق أن سعديا يصف العقل بـــالقوة فيقول "قوة العقول" كما وصفها الفارابي.

[5] – القاضى عبد الجبار: المغنى. ٤٨/١٢.

وعلى هذا المنوال سار سعديا فهو يرى أن في استطاعة العقل أن يصل إلى اليقين والحقيقة، ولكن بوابته إلى ذلك الحواس السليمة التى تختبر له العالم المحيط فهى المدخل الظاهر[١] . يقول سعديا : "وبعد ما وصفنا أن المحسوسات كلها لا تثبت إلا بتأليف إذ هى حلت بأفعل اضمحلت فبالأحرى أن تكون معلومات... إذ كان كل معلوم فإنما هى محصول على المحسوس كما أنه لا سبيل إلى الثاني إلا بالأول".[٢] ثم يوضح بشكل أكبر أن الحواس تجمع كل شيء كاذب وصادق والعقل هو الحكم فيقول: "تحصل به الحواس فتضطر النفس إلى الشعور به وذاك ما تشهد به العقول السليمة من الآفات وهو ما يسكن من صحة المقدمات والنتايج (النتائج) وهو ضياء الكلام ونوره بارتفاع الشبة وزوالها".[٣]

العقل والتكليف:

عرف "أبو هذيل العلاف" (ت ٢٢٧هـ-٨٤٢م) العقل بأنه علم الاضطرار، أى العلم الضروري الذى يفرق به الإنسان بين نفسه وبين سائر المخلوقات فهو القوة على اكتساب العلم المكلف بتحصيله[٤]، لأن العقل كما عرفه القاضى عبد الجبار "هو جملة العلوم المخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء المكلف"[٥]. ويفهم من هذا أن العقل نفسه هو وسيلة المكلف لاكتساب المعرفة حتى يتمكن من أداء ما كلف به من أفعال، متى لم يكن عاقلاً لم يصح أن يؤديها على الوجه الذى يستحق به الثواب والعقاب، ولذلك فإن كل ما على المكلف فعله أو تركه قد ركبه الله في جملة العقول.[٦] ومن هنا فالتكليف مرتبط بالعقل فالعقل هو مناط التكليف ولذلك لا تكليف لمن فقد عقله[٧].

وقد ربط سعديا كذلك بين العقل والتكليف، فرأى أن الله وهب الإنسان عقلاً يكتسب به المعرفة وترك له بعد ذلك حرية التصرف والاختيار وعلى هذا الأساس يثيبه الله أو يعاقبه، والإنسان مكلف بالبحث عن العلم والمعرفة كلٌ حسب طاقته. ويوضح سعديا ذلك بالمثال الذى ضربه للدفاع عن عدم ترتيب كتاب العهد القديم فرأى أن الله فعل ذلك عن عمد ليكلف اليهود

---

[1] - ישראל צינבורג: תולדות ספרות ישראל. הוצאת יוסף שרברק. הקיבוץ הארצי. השומר הצעיר. תל אביב. מרחביה. כרך ראשון. עמ' 105.

[2] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٦،٧.

[3] - المرجع السابق: صـ ٧.

[4] - حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة. ١٦٢/١.

[5] - القاضى عبد الجبار: المغنى. ١١/ ٣٧٥.

[6] - القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف في العقائد. تحقيق عُمر السيد عزمي. د/ أحمد فؤاد الأهواني. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. ج١. صـ١٢، ١٥.

[7] - حسني زينة: العقل عند المعتزلة. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط٢. ١٩٨٠. صـ ٢١.

بالبحث فيه لكي يثيبهم فيقول: "فما بال هذا الكتاب التورية (التوراة) لسنا نجد شراعيه (شرائعه) وأحكامه مجموعة جمعاً..فنجيبه بإن نقول أن المنزل له تعالى وتسبح قصد بذلك اعتمال عباده فيه.. وبذلك أزيد في ثوابهم وأعظم لأجرهم وجعل في طاقة العلما (العلماء) البالغين أن يقربو ذلك إلى أفهامهم في الجمع والتقسيم"[1].

ويقول كذلك : "بل علمت العلم الحق إنه لا يعلم غاية ذلك إلا الواحد الحكيم جل جلاله وتقدس...وإنما مع جميع العلما (العلماء) الجزء اليسور (اليسير) من العلم، وهو مقدار ما كلفهم حسب طاقتهم.. ولكنني أبرو إليه في جلاله وعزه من أن أكون قد أقدمت على تكلف هذا الإبدال الأمر الخطية وإني واثق ببلغاتي ووصولي إلى الكمال وكيف أتهم ذلك وأنا متيقن قصور فكري وقلة علمي".[2]

مكان العقل:

ذهب أبو حنيفة والأطباء إلى أن محله الدماغ، أما الشافعي وأكثر المتكلمين فقد رأوا أن محل العقل القلب، كما قال علي بن أبي طالب أن العقل في القلب.[3] واستخدم القاضي عبد الجبار القلب موطنا للعقيدة والإيمان كناية عن العقل، فيقول : " ولأن المعتقد وصف بذلك لأنه عقد بقلبه على ما اعتقده" [4]. وبناءً على هذا يجب أن يكون القلب صحيحاً ليصح وجود المعرفة به، فيقول القاضي أيضاً: "القلب إنما يجب أن يكون صحيحاً ليصح وجود المعرفة فيه"[5]، فهو يضيف النظر إلى القلب من باب الكناية عن العقل، وهو في هذه النقطة يتفق مع أهل السنة الذين رأوا أن آيات القرآن جاءت لتجعل من القلب موضعاً للفهم والتعقل مثل قوله تعالى "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا "[6،7]. وكذلك قوله تعالى: "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا "[8]، وأيضاً "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ "[9]. وإضافة أضداد العلم إلى القلب مثل قوله تعالى"فِي قُلُوبِهِمْ

---

[1] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٣، ٤.

[2] - المرجع السابق: صـ ٣.

[3] - سعيد مراد: العقل الفلسفي في الإسلام. مكتبة الأنجلو المصرية. صـ ١٣، ١٤ .

[4] - القاضي عبد الجبار: المغنى . ١٢/ ٢٨.

[5] - المرجع السابق: ١٢/ ٢٢٢.

[6] - سورة الحج : الآية ٤٦.

[7] - حسني زينة: العقل عند المعتزلة. صـ ٣٣.

[8] - سورة الحج: الآية ١٠.

[9] - سورة ق: الآية ٣٧.

مَرَضٌ"[1] و"خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ "[2]. فتلك الآيات تدل على أن موضع الجهل والغفلة هو القلب، أى العقل، وبالتالى فموضع العقل والفهم هو القلب. كما استشهدوا بالحديث الذى رواه البخاري "ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ألا وهي القلب"[3]. فالرازى يرى أن المقصود من قوله "قلوب لا يفقهون بها" أى يعقلون بها العلم، والقلب آلة هذا التعقل[4].

فالإيمان إدراك عقلي في المقام الأول والقلب موطنه، وهو ما ذهب إليه سعديا متأثراً بأقوال مفسري الإسلام في أن محل العقل هو القلب، فيقول: " وذاك ما تشهد به العقول السليمة من الآفات وهو ما يسكن إليه القلب من صحة المقدمات والنتائج".[5] ويظهر من قوله إن من يحكم على صحة محصلات الحواس من المعارف هو القلب موطن العقل. ولكن شرط أن يكون هذا القلب سليماً أى صحيحاً، كما اشترط القاضى عبد الجبار.

مدركات العقل:

العقل يجعلنا ندرك أنفسنا وأحوالنا بمعنى هل نحن نريد، أو نحب، أو نكره، كما ندرك الأحوال التى تحيط بنا، فنعلم أن كون الشيء على صفة يستحيل أن يكون ليس عليها في نفس الوقت، والأرقى من ذلك أن نعلم القبيح والحسن.

وهذا الترتيب يقدمه سعديا كالتالي:

١- علمنا بأنفسنا: يقول سعديا: "ولم يأمرنا [الرب] على أشياء ليس لنا القدرة عليها والدليل على ذلك علم كل واحد منا بنفسه أنه قادر على أن يتحرك ويسكن وأن يفعل ويترك الذى نفعله ونتركه"[6].

---

[1] - سورة البقرة: الآية ١٠.

[2] - سورة البقرة : الآية٧ .

[3] - صحيح البخاري: ج١. كتاب الإيمان. صـ ٢٠. وجاء في لسان العرب أن العقل بمعنى التثبت في الأمور والعقل هو القلب والقلب العقل، وسمى العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أى يحبسه، والقلب مضغة في الفؤاد معلقة بالنياط وقد يعبر بالقلب عن العقل، قال الفراء: في قوله تعالى "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ " سورة ق الآية ٣٧، أى عقل، كما يرى الشريف الرضى في نفس الآية أن المقصود بها العقل، وجائز في العربية أن تقول مالك قلب؟ وما قلبك معك؟ تقول ما عقلك معك؟ وأين ذهب قلبك؟ أى أين ذهب عقلك؟ لسان العرب: مادة قلب وعقل. والشريف الرضى: تلخيص البيان في مجازات القرآن. صـ ٣١٢.

[4] - الرازي: التفسير الكبير. ٢/ ٥٤، ٥٥، ١٥/ ٦٤، ٦٥.

[5] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٦.

[6] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٣.

٢- عِلْمنا بالأشياء المحيطة: يقول سعديا: "فإن اعتقدنا هذا على الظاهر من اللفظ أحاله العقل وأفسده، لأن العقل يقضي بأن كل نار محدثة لأنها فقيرة محتاجة وأنها تحتمل التغيير بعد قضاها"[1]

٣- الحسن والقبح: يقول سعديا: "وترتب أفعالنا إلى ثلاث: المرتبة الأولى فيها الأشيا (الأشياء) الحسنة عندنا تقضينا فعله كالصدق والعدل، والمرتبة الثانية فيها الأشيا (الأشياء) القبيحة عندنا نجد عقولنا تنافيها وتناهيها كالكذب والتعدو(التعدي)، وفي المرتبة الثالثة الأشيا (الأشياء) الموباحة (المباحة) التى لا يوجب العقل أن تفعل ولا يمنع عنها لكنه يجوز ذلك كالقيام والقعود والاضمام والتفريق، فلا شك عند كل سليم العقل منا أن الفاطر غرس في عقولنا الصدق والعدل حَسَنين في أنه قد أمرنا بهما والكذب والظلم قبيحين وقد نهانا عنهما"[2].

وسعديا هنا اتبع نفس ما أقره غالبية علماء المسلمين من المعتزلة وغير المعتزلة أيضاً مثل "الجويني" (٤١٩- ٤٧٨هـ/ ١٠٢٨-١١٨٥م) بأن الإنسان بما وهبه الله من عقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح والخير والشر قبل ورود السمع. وهذه نظرية عقلية أخرى استمدها علماء المسلمين من خلال فهمهم لآيات القرآن الكريم من إحالة على العقل في بيان حكم الله، فالعقل كما يتضح من آيات القرآن الكريم هو مجموعة من المعارف والعلوم التى ركزها الله في عقول عباده لتكون معياراً يعرفون به ما في الحسن من حسن، وما في القبيح من قبح، فيبين لهم الشرائع من محاسن التشريع وحكمة المشرع.[3]

وليس معنى سبق الواجب العقلي أنه مفضل على الواجب الشرعي فكلاهما على حد سواء في استحقاق الذم على تركها، غير أن التكليف الشرعي لا يبدأ إلا بعد اكتشاف العقل لعدد من الواجبات العقلية، فالمعتزلة ومن سار على منوالهم مثل سعديا لم يقولوا باستقلال العقل إلا في الأحكام الخُلقية الأولية مثل وجوب شكر المنعم ودفع المضرة عن النفس وإنصاف الآخرين، و قبح الظلم والجور والكذب، ومع ذلك يُقرُّون بأن تفصيل هذه الأحكام وتحديد أعيانها من شأن أمور الشرع.

---

[1] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١٨

[2] - المرجع السابق: صـ ٢٣.

[3] - الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق د/ محمد يوسف موسى- وعلي عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي. مصر.١٩٥٠. صـ ٢٥٨، القاضي عبد الجبار: المغني. ٣٧٥/١١.

ج- مرتبة المعرفة النقلية:

وهى المعرفة التى تستند إلى الخبر المنقول من السمع، وهى تتمثل عند المسلمين في السنة النبوية وما تواتر من أخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وعند سعديا متمثلة في الشريعة الشفوية (التلمود). وأهمية النقل تصب في كونه يعرف الناس أمور الشرع وما يجب أن يتبع ولا يتبع مثل كيفية أداء الصلاة والزكاة والصوم لأن هذه أمور لا يعرف الإنسان أنها واجبة عليه بالعقل، بل هى أمور يأتي بها النبي ليعلمها لقومه ليتبعوا تعاليم دينهم، لذلك فهي تختص بالجانب الأكبر بالطقوس ولا يغفل منها الجانب الأخلاقي.

وقد قسمت المعتزلة التكليف إلى عقلي و سمعي (شرعي) ، فالعقلي: ما يكون الطريق إلى معرفته هو العقل وهو ضروري واستدلالي، لذلك فهو يحدث فينا لا من قبلنا ، ثم يأتي بعده المعرفة الاستدلالية التى لا تأتي إلا عن طريق إعمال العقل في التأمل والنظر. أما السمعي فهو ما يكون طريق معرفته الأدلة السمعية، ويتمثل في التكاليف الشرعية كالطهارة والصلاة والصوم وبمعنى آخر الأمر والنهى.

وعلى نسق المعتزلة، قسّم سعديا التكليف إلى عقلي وسمعي، فرأى أن العقل هو الفن الأول والسمع هو الفن أو الدليل الثاني، وهذا السمع يرد إلى العقل ليحكم على صوابه[1]، فيقول: " فإن كثير (كثيراً) من الشرائع السمعية كيفيتها غير مفصحة فيه، وأما أحالنا الأمر والنهي في الفن الأول على ما غرسه في عقولنا وفي الثاني على ما تأدا إلينا من النقل"[2].

والدليل الذى يؤكد أن العقل يسبق السمع أننا يجب أن نعرف أن العقل يعرف الله ويوحده ويعرف أنه عادل، وكذلك نحن نستحسن شكر المنعم دون غيره ونعرف الحسن والقبيح في العالم المحيط بنا قبل ورود البعثة النبوية[3]. ولكن التكليف لا يكون إلا بالشرع السمعي ، فالثواب والعقاب من الله لا يكون إلا بعد إرسال الرسل. فالعقل يشير لنا فقط إلى الطريق، لكن الكتب المنزلة هى التى توضح لنا كيفية التعبد.

يقول سعديا في هذا الإطار: "وهذه الثلاث علل على أن الخواطر تحظرها والعقول تحصرها فإن الكتب التنزيلية تفصح بها إذ يقول في بعضها..."[4].

واستفاد سعديا من تقسيم المعتزلة للتكليف إلى عقلي وسمعي، واستغله في دفاعه عن الشريعة الشفوية (التلمود) أمام دحض وإنكار القرائين لها، وطعن علماء المسلمين فيها، ليدلل على فائدتها في تعلم الشرائع وليوحي بقدسيتها، فيقول: "وعند التحصيل نجد سبعة أصول من

---

[1] - حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية. صـ ج١. صـ١٦٢، ١٧٤.

[2] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٣.

[3] - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف. ١/١٧، ٢٣.

[4] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٦.

الشرع الخبري تضطرنا إلى الرجوع إلى النقل كل واحد فوق الآخر. فأولها لأن في الكتاب شرايع (شرائع) لم تشرح فيه كيفياتها كالصلاة .... والثاني لأن فيه شرايع (شرائع) لم تشرح كمياتها كما لا يبين كمية الزكوة.. وما أشبه ذلك والحاجة إلى هذا أمس لأن الكمية أسبق من الكيفية بالترتيب. والثالث لأن فيه شرايع (شرائع) لم تشرح بماذا تعلم كما أن لم ينصب دليلاً حسيباً على يوم السبت أى يوم هو ولا على رأس الشهر دليلاً حسيباً أى يوم هو وإنما أحالنا في الاستدلال على ذلك على آثار الرسول. والرابع لأن فيه شرايع (شرائع) لم يشرح ماهييتها في نفسها كما لم يبين ماهيية الأعمال المحرمة في السبت... وكذلك لم يبيين ماهيية الآنية التى تقبل النجاسة... والسادس تاريخ السنين والأخبار... فإنه شيء لا يحصل أبداً إلا من جهة النقل"[1].

ولكن العقل له مجاله والنبوة لها مجالها، كما أن العقل ليس بدرجة واحدة عند الناس حتى يمكن أن يدرك كل عاقل الأمورعلى درجة واحدة، ولذلك رأى سعديا أن النقل ضروري لكى يجعلنا نصل بسرعة إلى معرفة أسمى الحقائق، أما إذا أخلينا العقل بذاته فإنه لن يجعلنا نصل إليها إلا بجهد طويل[2]، وبالطبع ليس كل الناس يستطيعون الصبر على اكتساب المعارف التى تحتاج إلى جهد طويل.

وقد كان من المعروف عن المعتزلة أنهم أهل العقل، ولكن هذا لم يلغ السمع عندهم فهو في مرتبة ثانية بعد العقل، لأن العقل عندهم يدل على عبادة إله، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التى بها يعبد، وعلى كيفيتها وشروطها وأماكنها، فكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة، مع أن حال الخضوع فيها وبها لا تتغير، فقد وجب على حال بعثة الرسول.[3]

ولذلك فهناك ثلاث حجج احتج بها المعبود على عباده، وهى: العقل لمعرفة المعبود، والكتاب لمعرفة التعبد، والرسول لمعرفة العبادة، والأصل هو العقل لأنهما عرفا به ولم يعرف بهما فعقل الإنسان يشهد لنواطق حجج القرآن وما نطق به الرسول (صلى الله عليه وسلم) يشهد له القرآن والعقول.[4]

ويقول سعديا في هذا الإطار: " فيجب أن نذكر القوانين والأقطاب التى على مدارها يجرى أمر هذا الكتاب وعلى قواعدها يقوم. وأقول إني وقفت على أنه مع شرف منزلته وجلالته ليس هو جميع حجة الله على عباده ولا هداية المنصوب له في خدمته، بل له علينا

---

1 - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١٣، ١٤.

2 - سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي. صـ ٨٣.

3 - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف. ١/ ٢٥، ٣٠، ٣١.

4 - الإمام يحيى بن الحسين: ضمن رسائل العدل والتوحيد. ج٢ . صـ ٣١٠- ٣١١.

أصلان آخران من العلم، أحدهما مقدم قبل هذا الكتاب والآخر موخر (مـوخر) بعـده. فأمـا المقدم قبله فهو العلم العقلي المكون من جميع الفكور(الأفكار) السليمة من الآفات الظاهر منها بالأسو (الأسوأ) ، وأما الذى بعده فهو العلم المأثور من رسل الله وأنبياه (أنبيائه) المصدق نقله باعلام الأخبار الصادقة، فهذه الثلاث مواد أعنى العلـم المعقـول والمنـصوص والمنقـول باجتماعها يتم للناطقين"[1].

ومن الاقتباسات السابقة نصل إلى أنه التكليف بالعقل والشرع، ولكن الشرع يتكون من جزأين الكتاب المنزل والنقل، والكتاب المنزل يسبق النقل عن طريق الرسول، إذ هو أصـدق لأنه كتاب يعنى أنه كتب وتمت الكتابة فيه. أما النقل نظراً لشفاهته فخاضع للتلفيق والزيـادة، فمثلاً القرآن عند المعتزلة هو المصدر الأول للأحكام وهو الأصل لكل دلالة بما فـي ذلـك الأدلة العقلية من حيث إنه نبه عليها، والثاني السنة النبوية وينكرون تمامـاً رفـضهم للـسنة النبوية ولكنهم تحروا الدقة في رواية الحديث[2].

وعند سعديا الترتيب كالتالي: الكتاب المنزل وهو العهد القديم، وثانياً النقل وهو عنده التلمود الذى يعتبره من آثار الرسل.

يقول سعديا: "والمرتب بعد معرفة الكتاب المنزل ممـا يكمـل بـه ديـن المـومنين (المؤمنين) معرفة المنقول عن الرسول".[3]

دور الخبر في المعرفة النقلية :

الخبر هو العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، وأُخبرت أى أُعلمت بما حصل لـي من الخبر، والنبأ خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن وإذا توافر فيه هذه الشروط الثلاثة (الفائدة، العلم، غلبة الظن) يكون صادقاً كالتواتر وخبر الله وخبر الرسول.[4]

وقد أكد القرآن الكريم على أهمية دور الخبر في العلم والمعرفة سواء أكان هذا الخبر نصاً قرآنياً أم سنة شريفة أم خبراً عادياً، وتأتى أهمية الخبر في أنه يخبرنا بنبأ جديد ومعرفة لم يسبق لنا عملها، ولكن يجب أن يكون هذا الخبر صادقاً وهو ما يطابق الواقع وهو الخبـر المتواتر، وسمى بذلك لأنه لا يقع دفعة واحدة بل على التعاقب والتوالى، وهو الخبر الثابـت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم أى لا يجوز العقل توافقهم على الكذب. وهو بالـضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية[5]. ولـذلك

---

[1] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٥.

[2] - القاضى عبد الجبار: المغنى. ١٧/ ٣٩١.

[3] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١٢.

[4] - الاصفهاني: المفردات في غريب القرآن. تعريف الخبر. كتاب الخاء. صـ ١٤١- ١٤٢.

[5] -المرجع السابق: تعريف الخبر. صـ١٤٢.

يؤكد القرآن على ضرورة توثيق الخبر بقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ"[1].

والخبر عند سعديا بالإضافة إلى النبوة ومبدأ الثواب والعقاب، يمثلون الأركان الأساسية للعقيدة يقول سعديا: "وذلك أنه لما كان كتاب طاعة ونفس الطاعة هى بامتثال الأمر، وجدنا أتم الاستصلاح في قبول الأمرعند الناطقين إنما يكون بثلاث أشيا (أشياء) أمر واستحقاق واعتبار. والأمر هو افعل أو لا تفعل، والاستحقاق هو كشف العاقبة وما يودى (يؤدى) إليه ذلك الفعل المأمور به أو المنهى عنه. والاعتبار هو الإخبار بأمور قوم امتثلوا ذلك فأصلحو وقوم خالفوه فهلكو".[2]

فمن الفقرة السابقة لسعديا نستنتج أن أهمية الخبر في الترغيب والترهيب بالإخبار عن القوم السابقين وعن قصص الأنبياء، فهم موضع العظة والتنبيه بما سيحدث لمن يخالفون أمر الله مثل من خالفوا في السابق وجزاء من يطيع مثل من أطاعوا في السابق.

فلكي يتبع البشر تعاليم دينهم، يحتاجون إلى من يخبرهم بما يفعلونه وبما لا يفعلونه، ثم يكشف لهم عن عاقبة العصيان والطاعة، ثم يضرب لهم المثل بأخبار قوم صلُحوا فأثيبوا أو خالفوا فهلكوا، وتكون نتيجة ذلك أن نرغب مثلهم في الطاعة ونحذر ولا نقوم بمثل ما قام به المخالفون. يقول سعديا: "وأقول أما المعرفة الأولى فإنها تنقسم قسمين أمر ونهي.. وأما المعرفة الثانية فهى معرفة الاعتبار ولا مثلما وصف طاعة نوح وإبراهيم.. ومن أشبههم وما أثمر لهم فعلهم ذاك حتى نرغب في أفعالهم ونفعل مثلها، ووصف معصية آدم ونوح وما كسب لكل واحد منهم فعله ذاك حتى نحذر ما فعلوه ولا نفعل مثله".[3]

كما أكد سعديا على أهمية أن يكون الخبر صادقاً، وأن تتفق عليه جماعة موثوق فيها لأنه لا يعقل أن تتفق جماعة على الكذب، حيث إن أخبار الأفراد لا سبيل للثقة بها، فيقول: "وإذا التمس طالب الحق كيف السبيل ليقف على الخبر الصادق وجد الوجه في ذلك الوقوف أولاً على الخبر الكاذب الذى إنما له وجهان لا ثالا (ثالث) لهما وهما أن يكون المخبر به تعمد أن يكذب أو توهم شياً (شيئاً) فلم يكن كما ظن...وأما إن كان المخبرين جماعة فلا يجوز أن يتوهم جميعهم توهماً واحداً ولا يتعمده جميعهم أيضاً الكذب إلا وظهر، فإذا بدا اخبرهم"[4].

أما النوع الثاني من الأخبار فهو الخبر الذى أتى به الرسول والذى أيده الله بالمعجزة ليثبت صدق ما أتى به. وهو ما عبّر عنه سعديا قائلاً: " ولم يتم للمؤمنين دين دون أن يعتقد

[1] - سورة الحجرات: الآية ٦.

[2] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٧.

[3] - المرجع السابق: صـ ٨،٩.

[4] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٤.

أن قد يكون في هذا العالم خبر صادق، لأن الشرايع (الشرائع) المشروعة على العباد من القسم الثالث الذى هو مباح لا سبيل إلى معرفتها إلا من الرسول يبعث به ويوقفهم عليها. ولما كان الرسول لا يجب عليه القبول منه إلا بتأييد يتبيين لهم منه أن الله أيده به، وهو أن يفعل ما ليس في طاقة المخلوقين أن يفعلو مثله".[1]

فالرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام. والمعجزة أمر خارق للعـادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله تعالى. وهذا النوع من الخبر لا بد أن يكون موجباً للعلم، وذلك للقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده صادق فيما أتى به من أحكـام، وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً. فهو خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة. ثم يأتى بعد علم خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وجوب النظر في تلك الأخبـار، معتمـدين علـى الأدلـة للوصول إلى المعرفة وهذه يطلق عليها المعرفة الاستدلالية. وبـذلك فالمعرفـة مـن جهـة الاستدلال تكون عن طريق النظر الذى يقوم به المكلف في الخبر الذى يدعيه الرسول، المؤيد بالمعجزات من حيث كونها دالة على صدقه، فإن أول واجب هو النظر في هـذه المعجـزة، ويجب النظر في تلك المعارف السمعية بنفس وجه الإيجاب الذى يحصل عليه النظر الأول في المعرفة بالله- وهو التكليف العقلي- وهو الخوف الحاصل من ترك النظر في هـذا الخبـر، فيحصل بهذا الترك ضرر.[2]

وكذلك يرى سعديا أن معجزات الأنبياء هى التى تجعلنا نصدق ما جـاءوا بـه مـن رسالات، ونؤمن بقدرة الله على صنع كل شيء، كما تدعونا إلى التأمل في الكون بهدف زيادة المعرفة والإيمان. يقول سعديا: "والثالث لنصدق بالآيات التى سيصف لنا أنه صنعها بـالمطر فنقول من خلق سبب المطر قادر على أن يفعل فيه هذه المعجزات. فمن ذلك أمطار الطوفـان .. وتبريده على سدوم وعمورة بنار وكبريت.. وإمطاره في غير وقت بدعاء صموئيل ومنعت ثلاث سنين بدعا (بدعاء) الياهو.. والثالث لنصدق بالآيات التى سيصف لنا أنه صنعها بالماء ونقول من قدر على اختراعه يقدر على حدوث الأشياء هذه فمن ذلك شق البحر القلزم... إلى إيقاف ماء الأردن لأليشع والألياهو".[3]

فمعرفة دلالة المعجزة كما ترى المعتزلة كالأصل لوقوع البعثة، وثبوت الشرائع، كما أن حصول البعثة فرع عليه. وفعل المعجزة من جهة الله تعالى دليل على التصديق للرسـول،

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٢٤.

[2] - القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف. صـــ ٢٦-٣٢.

[3] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٣٢، ٣٣.

وإقرار منه تعالى بتصديقه بالضرورة، ولكن يجب أن تكون العادة التى تنقضها المعجزة عادة مستمرة في الأصل فتصبح معروفة بالضرورة لهم.[1]

[1] - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. صـــ ٣٨٤، ٣٨٥.

ثانياً: الذات الإلهية وصفاتها

أولاً: الذات الإلهية

إثبات الوجود الإلهي

هناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تدعو العقل الإنساني إلى التفكر في وجود خالق مسئول عن عملية خلق الكون، ومن ذلك قوله تعالى: "أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ"[1] ومن هنا كانت قضية إثبات الوجود الإلهي قضية محسومة عند مفكري الإسلام ومفسريه، ولكن كانت قضيتهم الأولى هى إثبات الوحدانية لله وحده؛ لأنها تتضمن في داخلها التأكيد على الوجود الإلهي، وذلك لأن إنكار الوجود الإلهي لم يكن مذهباً شائعاً بين مفكري الإسلام في تلك الفترة، وحتى من أنكر وجود الله لم يكن لديه دليل على ذلك، ذلك أن القرآن الكريم يؤكد أنه حتى الذين ينكرون الوجود الإلهي في قرارة أنفسهم وفي شعورهم الباطن يقرون بوجوده، لأن ذلك أمر فطري مغروس في النفس البشرية منذ أخذ الله على الناس العهد والميثاق كما في قوله تعالى: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ "[2]. كما استند مفكرو الإسلام ومفسرو القرآن إلى أدلة أخرى كثيرة، إلى جانب الأدلة التى قدمها القرآن الكريم، منها الخلق والعناية والقدم والتمانع.

وهذه الأدلة تفتقر إليها أسفارالعهد القديم، وحتى لو كانت هناك إشارات عابرة لها، فإنها لم تكن تستخدم كدلائل لإثبات وجود الخالق ووحدانيته، كما لم يتم طرحها على بساط البحث الفكري. فدليل الخلق مثبت ولا يمكن إنكاره في العهد القديم[3]، ولكن أدلة مثل القدم[4] لم تعرف من قبل لأن البحث في الصفات الإلهية أمر جديد على اليهودية، التى لم تتطرق إلى مسألة القدم والحداثة إلا مع ظهور التيارات التى نادت بذلك في الإسلام، أما العناية كدليل لإثبات وجود الخالق، فهى دليل ناقص في العهد القديم وكتب المدراشيم لأن هناك من ربط بين انقطاع النبوة في بني إسرائيل وبين انقطاع الرعاية من الله لبني إسرائيل[5]، وكذلك فإن علاقة هذا الرب ببني إسرائيل علاقة مادية كملك وشعبه، لذلك هو مجبر على

١- سورة الغاشية: الآية ١٧.

2 - سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

3 - حيث شغلت قصة الخلق الإصحاح الأول والثاني من سفر التكوين.

4 - صحيح أن أول فقرة في سفر التكوين تقول "في البدء خلق الله السماوات والأرض" لتدل على أن الله وجد قبل الخلق، ولكنها لم تستخدم كدليل على صفة القدم لله، إلا مع ظهور سعديا.

5 - שמעון ראבידוביץ:עיונים במחשבת ישראל.עמ"185.

الدفاع عنهم ضد أعدائهم سواء أكانوا على حق أم لا[1]. كما أن هذا الدليل يُدحض في كتب الأجاداوت عندما يتسبب الرب في تشتت شعبه المختار ويغضب عليهم ويسلط عليهم الأمم[2]، وكذلك دليل التمانع غير متوافر لأن العهد القديم كما قدم صورة الإله الواحد بعد الوثنية وتعدد الآلهة، قدم الصورة الأخرى، وهي صورة الإله الواحد القومي الخاص ببني إسرائيل فقط[3]، فصورة التوحيد التى قدمها العهد القديم لم تأتِ من خلال الإقرار بالوحدانية وإنما جاءت من خلال أحد الوصايا العشر التى أمرت بعدم عبادة آلهة أخرى (وكأنه هناك آلهة أخرى) وأن هناك مقارنة بين هذه الآلهة[4]. كما وجدت صورتان للإله في العهد القديم، الإله العام المتحكم في كل الشعوب، والإله القومي الخاص بشعب إسرائيل، حيث إن الإسرائيلي القديم كان يشعر أنه لا يستطيع أن يعبد إلهه خارج ضيعته[5]، وهو ما دفع سعديا إلى الاهتمام بهذه المسألة وطرحها في تفسيره لسفر التكوين لتقديم صورة أشمل وأعم للذات الإلهية لتأكيد وحدانيتها وتنزيهها.

ويرى سعديا أن دليل وجود الله في العالم يتمثل في وجود الأشياء حولنا فوجودها يعنى أن هناك من خلقها فيستحيل أن تكون صنعت نفسها. يقول سعديا : " ومما وجد له في تفسير هذه אלפרשה (القضية) قوله لنا إنا إذا رمنا نتوهم أن الأشياء أحدثت نفسها فلا يخلو عندنا من أن تكون صنعت نفوسها قبل وجودها أو بعد، فإن توهمنا أنها خلقت نفسها من قبل أن تكون فما هو معدوم لا يخلق شيئاً وإن ظننا أنها صنعت نفسها بعد ما كانت فقد استغنى بسياق كونها أن تصنع نفسها فضرورة نعلم أن غيرها أحدثها".[6]

ويؤكد سعديا هذا الدليل بدليل آخر في رده على الدهريين بخلق الزمان والمكان فيقول: " وينصرف إلى الدهريين[7]... إذ يدفعون الحجة الصحيحة ويقبلون الدعاوى المظلمة. فالأولون يقولون لا يجوز أن يكون شيء لا من شيء ويجوز أن يكون المكان

---

[1] – מ.צ.סגל:מבוא למקרא.כרך שני.עמ'259 ، انظر سفر التكوين الإصحاح ١٤، ١٥، وكذلك (٣٦: ٣١)، وسفر الخروج الإصحاح ٣،٤، (١٥: ٣-٤) ، وسفر صموئيل الثاني (٢٢: ٣٠-٣٥)، وسفر العدد (٢٥: ٤-٥) (٣١: ١-١٢)، وسفر التثنية (٧: ١٦- ١٨) (٢٠: ١٠-١٨).

[2] – انظر في قضية التجسيم والتنزيه من صفحات هذا البحث صـ٢٠٠.

[3] – انظر سفر الخروج (٣: ١٨)، (٢٥: ٨)، سفر اللاويين (١٦: ١٦).

[4] – انظر سفر الخروج (١٥: ١١) (١: ٦).

[5] – انظر سفر صموئيل الأول (٢٦: ١٩)، לקסיקון מקראי: עמ" ٤٦، ٤٧.

[6] – مقدمة تسوكر للتفسير : صـ ٣٤.

[7] – وهم من لا يرون أنه لا نهاية لهذا العالم، ولا يؤمنون بالبعث، ويقولوا إنه لا حياة إلا هذه الحياة الدنيا، يموت بعضنا ويولد بعضنا إلى ما لا نهاية، حيث لا بعث ولا نشور ولا قيامة ولا حشر. ومن هنا اعتقدوا أن الكون مستقر بلا بداية ولا نهاية وأنه هو الأزلي والدائم.

والزمان والمتمكن مادين بلا نهاية، والأمر بعكس ذلك لا يجوز أن يكون الزمان والمتمكن غير متناهين ويجوز أن يكون شيء لا من شـيء كمـا شـرحت فـي سـفر בראשית (التكوين)"[1]

وقد اعتمد مفكرو الإسلام على القرآن لإثبات الوجود الإلهي، كما اعتمدوا على أدلـة الواقع الخارجي، لأن القرآن أنهى هذه المسألة بتوجيه عقول البشر للنظر في المخلوقـات ليرى العقل فيها الأدلة والبراهين على وجود الله سبحانه وتعالى، وعلى ذلك لـيس مـن المعقول أن يكون هناك خلق دون خالق، لذلك كانت الآية القادمة مـن أقـوى البـراهين العقلية التي يضعها القرآن الكريم أمام العقل المنكر، قال عز وجل" أَمْ خُلِقُوا مِـنْ غَيْـرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ، أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بَلْ لا يُوقِنُونَ "[2]. فـسبحانه وتعـالى ذكر الدليل في الآية بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل منها فطرية بديهية مستقرة في النفوس لا يمكن لأحد إنكارها.[3]

أما الدليل الآخر الذى يدل على وجود الخالق، فهو دليل العناية، فانتظام العالم ودوران شئونه بمنتهى الدقة يدل على أن هناك منظما لشئون هذا العـالم وأن اخـتلاف الأشـياء وكمال الخلق دليل على وجود الخالق. يقول سعديا : " إلا البارئ أبتدعا (ابتدع) فكما شـا (شاء) الله كون النبات كانت الأشيا (الأشياء) المختلفة في صورها في الطول والعـرض والاستدارة، والمختلف مقاديرها من شجر.. والمختلفة ألوانها وطعومها والمختلف زمـان نموها..وكان ذلك كله في إيدع وقت على تمامه لمصلحة الناس ومنافعهم.. فإنـه تعـالي أوجدهما على صفة الكمال ... يريدو (يريدون) به كمال الخلقة.. وكما أوجبـت الحكمـة إنما أوجده على كمال.. وما أوجبت الحكمة أن يوجده لمنفعه أوجده على كمال نفعه..."[4]

ويعتمد هذا الدليل على النظر العقلي في نظام الأشياء لكي يرى العقـل مبلـغ الدقـة والحكمة من ورائه ويحكم بعد ذلك: هل الطبيعة هى الفاعلة أو أن هذا النظـام والإتقـان الموافق لوجود الإنسان وراءه فاعل قاصد مريد. كما ينبه العقل إلى حقيقـة غايـة فـي الأهمية تبطل قول الطبيعيين الملحدين، وهذه الحقيقة مشاهدة محسوسة قد يمر عليها العقل ويغفلها، وهى التباين والاختلاف والتنوع في الأشياء والنتيجة المبنية على ذلك هى وجود فاعل قاصد مريد.

---

[1] - مقدمة تسوكر للتفسير: صـ ٣٤، ٣٥.

[2] - سورة الطور: الآيتان ٣٥- ٣٦.

[3] - الحافظ البيهقي: كتاب الأسماء والصفات. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. صـ ٢٣-٢٨، ٣٨- ٤١، ٤٩٥- ٤٩٦.

[4] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٣٢- ٣٥.

إثبات التوحيد:

بعد إثبات الوجود الإلهي يأتي دور إثبات التوحيد لله وذلك عبر قاعدتين وهما:

أ- الحداثة والقدم :

أول ما يلزم المكلف معرفته في التوحيد هو أن العالم كله محدث والله قديم. وقد لجأ سعديا لإثبات وحدانية الله بإثبات أن العالم محدث وبالتالي فالله قديم، وأن آثار الحدث والتأليف ظاهرة في العالم تدل على حدوثه. يقول سعديا: " إذ لا فرق بين الناس والملايكة (الملائكة) في باب أنهم محدثين مخلوقين.. وأيضاً إن كان أثر الحدث والتأليف دليلاً للملك على أنه خلق"[1].

والدليل الذى إذا نظرنا فيه علمنا حدوث الأشياء، أن الأجسام التى نعلمها بالمشاهدة وعلى سبيل الضرورة لا توجد إلا مع المحدثات التى لم تتقدمها الأجسام في الوجود إلا الأعراض كالحركات والسكون والقرب والبعد، فالأحوال المتغيرة التى نراها وتحصل فينا بالمشاهدة هى دليل الحدث[2].

يقول سعديا في هذا المجال: " وأيضاً لنصدق بالآيات التى سيخبرنا أنه أحدثها فيه بأن نقول من قدر أن يخلقه فهو يقدر على أن يحدث فيه أعراضاً ويزيل عنه أعراضاً، بل يفنيه، بل يعيده أيضاً"[3].

ويسوق سعديا في موضع آخر مثالا لتوضيح هذا الأمر بالنار وحالها من التغيير والفقر مما يدل على أثر الحدث فيها. فيقول: "فإن اعتقدنا هذا على الظاهر من اللفظ أحاله العقل وأفسده لأن العقل يقضى بأن كل نار محدثة لأنها فقيرة محتاجة وأنها تحتمل التغيير بعد قضاها بأن الخالق لا يجوز عليه من هذا كل شى (شيء)"[4].

إذاً فالله قديم وما سواه حادث، فيقول سعديا: " صدر العبرة بأنه قال تبارك الله إله إسرايل (إسرائيل) الفرد على حقيق الواحد القديم على معنى الوحدة الذى علمه ..."[5]

فالعقل يحتم بالضرورة وبالبداهة انقسام الموجودات إلى قسمين: موجود حادث، وهو ما لوجوده أول ومفتتح. أما القديم الذى لا أول لوجوده[6].

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٥١.

[2] - القاضى عبد الجبار: المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد. ج١. صـ ١٧٤.

[3] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٩.

[4] - المرجع السابق: صـ ١٨.

[5] - سعديا جاءون. تفسير سفر الأمثال: صـ ١.

[6] - الجويني: الشامل في أصول الدين. تحقيق هلموت كلوبفر. دار العرب. ١٩٦٠-١٩٦١.ج١. صـ ٤٦.

أما الدليل الثاني لإثبات حداثة العالم عند سعديا فهو التأليف والتركيب. يقول سـعديا: "أثر الحدث والتأليف"[1] فالأشياء في اضطرارها إلى التركيب دليل على الحداثة.[2]

والدليل الثالث الذى يقدمه سعديا هو تناهى الزمان يقول: " فالأولون يقولون لا يجوز أن يكون شي (شىء) لا من شى (شىء) ويجوز أن يكون المكان والزمان والمتمكن مادين بلا نهاية والأمر بعكس ذلك لا يجوز أن يكون الزمان والمكان والمتمكن غيـر متنـاهين ويجوز أن يكون شى (شىء) لا من شى (شىء)"[3].

فالآن الحاضرة هى الآن الرئيسية وهى الصلة بين الآن الماضية والآن الآتيـة، ولا يستطيع الفكر تجاوز الزمان رأسيا لأن الزمان لا نهاية له، ولا يستطيع الوجود الوصول إلينا سفلاً، لأن المسافة بيننا وبينه لا نهاية لها. ولو لم يـصل الوجـود إلينـا لمـا كنـا موجودين، وبما أننا موجودون فهذا يعني أن الوجود وصل إلينا، وبما أن الوجود قد وصل إلينا فهذا يعنى أن الوجود قد قطع المسافة حتى وصل إلينا إذاً فالزمان متناه.[4]

والنتيجة المترتبة على هذه الأدلة الثلاثة أنه إذا كانت الأجسام وسائر الأعراض محدثة فلا بد من محدث، وهذا المحدث لا يجوز أن يكون إلا مخالفنا وهو القديم تعـالي. يقـول سعديا: "فالأشياء أجمعين المحسوسة لما قضى العقل بأنها محدثة لزمها الفقر والحاجة إلى ما وصفنا ما قامت الأرض وباريها تبارك وتعالى لما حكم العقل بأنه غير محدث وكـان معنى ذلك أنه أزليا لا ابتدى (ابتداء) له وجب من ذلك استغنى ذاته عن كل شى (شىء) لاستغنائه بأنها أزلية الوجود"[5]

وقد أثبت سعديا هذه القضية بالمبدأ نفسه الذى استخدمه بعض علماء المسلمين وهو قياس الغائب على الشاهد للرد على نفس الفـرق وهـم الملاحـدة والمجـسمة والمشبهة، فالغائب هو الله سبحانه وتعالي لكونه غائباً عن الحـواس، والـشاهد هـو الوجوه الممكنات في عالم الحس وهى آثار الحدث[6]. يقول سـعديا: " ولا يجـوز أن نتوهم أن عين حكمته مخالفة لعين حكمة المخلوقين، وكذلك القول في قادر وفي حي

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٥١.

[2] - القاسم الرس: نقد المسلمين للثنوية والمجوس مع الرد على ابن المقفع. تحقيق: إمام حنفي عبـد الله. دار أفاق العربية. ط١. ٢٠٠٠. صـ ١٣٨.

[3] - مقدمة تسوكر للتفسير: صـ ٣٤.

[4] - الجويني: الشامل. ج١. صـ ٤٩، ١٠٧، ١١٢.

[5] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٦.

[6] - الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج. تحقيق محمود محمد الخضيري- محمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٧٤.صـ ٣٩- ٥٠.

لأنا إن توهمنا ذلك أطلقنا أن يكون شيئاً في الغائب بخلاف ما في الشاهد وساغ للملحدين أن يردو علينا من الشكوك ما يفسدنا به حقائقنا"[1]

وقد استخدم النظّام وفي أعقابه سعديا نفس الاستدلال بالغائب على الشاهد معتمدين على دليل واحد لإثبات حدوث العالم ووجود الله، وهو القدرة على صنع الشيء وضده، فذلك دليل على وجود خالق واحد في الغائب. يقول النظّام: " وجدت الحر مضاد للبرد، ووجدت المضادين لا يجتمعان في موضوع واحد من ذات أنفسهما فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما، وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر والمنع وضعيف وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن له محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه"[2].

يقول سعديا: "وقالوا أيضاً ما وجه الحكمة في أن جعل هذا قوياً وهذا ضعيفاً وهذا عظيماً وهذا صغيراً، وسأموا أن تكون الخلائق كلها متساوية الأقدار والقوة وساير (سائر) الأقوال. وهذا ضد الحكمة لأن الأشيا (الأشياء) لو تساوت حتى تكون كلها شي واحد (شيئاً واحداً) لم يكن للعقل فيها معمل ولا تمييز وكنا نتوهم أن نصنعها بطبعه وكما أن النار تحرق بطبعها ولا تبرد والثلج يبرد بطبعه ولا يحرق. لكنه جعلها مختلفة لنعلم أن يفعل الشي (الشيء) وضده".[3]

ب-الوحدانية:

بعد إثبات التوحيد بإثبات الحداثة والقدم، تبقى الوحدانية وقد استخدمت المعتزلة دليلاً أوحد، وقدمه أيضاً بعدهم كل مفكري الإسلام، وبالضرورة سعديا، لإثبات الوحدانية لله وهو دليل التمانع، استدلالاً بالآية الكريمة "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا"[4]. فصلاح العالم يدل على أن صانع العالم واحد، إذ لو لم يكن كذلك لفسدت السماوات والأرض. فالعقل يقول لو كان معه ثان لتمانعا، وهذا يؤدى إلى الضعف الذى لا يجوز إلا على الأجسام، فيحصل له العلم بأنه واحد، لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهية[5] .

ويرى سعديا أن الخلق في مجمله عمل واحد ولذلك لا يمكن أن يكون قد اشترك في صنعه خالقان كل منهما له مشيئة وإرادة، وإلا كانتا ستتعارضان، وبالفعل

---

[1] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٢٢.

[2] - الخياط: الانتصار. صـ ٨٩.

[3] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٢٤.

[4] - سورة الانبياء: الآية ٢٢، سورة المؤمنون: الآية ٩١، سورة الأسراء: الآية ٤٢.

[5] - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. صـ ٣٥.

لا توجد تناقضات في العالم تثبت ذلك، بل يدل تكامله على أن صانعه واحد، فلو كان هناك خالقان لجاء العالم مليئاً بالتناقضات.[1]

ثانياً:الصفات:

بعد إثبات وحدانية الله وتوحيده بإثبات أن العالم محدث والله قديم، يـأتي دور ما يجب أن يلحق به من صفات وما يجب أن ينزه عنه، ولذلك توجد أربعة صـفات أساسية يجب أن تلحق بالذات الإلهية وهي (القدم، العلم، القدرة، الحياة)، هذا بالإضافة إلى الكثير من الصفات الثانوية[2].

وهذه الصفات الأربع هى الصفات التى أقرتها المعتزلة في سبيل تأكيد أصل التوحيد لمنع أى نوع من أنواع الفصل أو التعدد بين الله وذاته، لأن الله قديم، وصـفة القديم مثله في القدم، فإذا كانت شيئاً غيره كان هناك قديمان أو أكثر وهو تعديد فـي التوحيد.. فهم لم ينكروا الصفات كما صنعت المعطلة، وإنما قـالوا بوحـدة الـذات والصفات[3]، فلله قدرة وعلم ولكنهما عين ذاته، ولذلك فإنه عندما يقول خلقـت بيـدي فإنما يعنى خلقت بقدرتي وعلمي، يريد أنه على ذلك قادر وبه عـالم، توليـت ذلـك بنفسي، لا شريك في تدبيري وصنعي، لا أن قدرتي وعلمي ونفسي غيري، بـل أنـا الواحد الذى لا شيء مثله.[4]

وقد اعتبر سعديا أن الصفات الأساسية التى يجب أن تلحق بالذات الإلهية هى القدم[5]، والحياة والقدرة، والعلم وهذه الصفات هى عين ذاته ليست منفصلة عنها لأنها لو كانت منفصلة لأوهمت بالتعدد، وهذه الصفات أزلية لا تتغير. يقول سعديا: "وينبغى أن يعلم المومن (المؤمن) في هذا الباب أنه بعد إثباتنا ذاته ذات أزليـة لا كالـذوات المحسوسة وجميع ما نثبته له بعد ذلك فهو كالأشيا (الأشياء) الموجودة، وهى الثلاث أوصاف الجليلة قادر وحي وعالم ووجوب إثباتنا له أنه قادر ووجوب اثباتنا له أنـه قادر فلأنا لا نعلم فاعلاً إلا فهو قادر، وأما حي فلأنا لا نعلم فاعلاً إلا فهو حي، وأما

---

[1] - יצחק גוטמן: הפילוסופיה היהודית.עמ ٦٨.

[2] - وقد قسم سعديا صفات الذات الإلهية إلى أساسية وثانوية كما فعلت المعتزلة، ولكن هذا التقسيم ظهر فـي كتابه الأمانات والاعتقادات، سعديا جاءون: كتاب الأمانات والاعتقادات. نشره لانداور. ليدن. ١٨٨٠، صـ ١١٣، ١١٥.

[3] - الأشعري: مقالات الإسلاميين. صـ ١٦٤- ١٦٩.

[4] - القاسم الرس: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه. ضمن رسائل العدل والتوحيد. ج١.صـ ١٠٧.

[5] - وقد تم إثبات صفة القدم عنده عند الحديث عن إثبات التوحيد: صـ١٨٠ من البحث.

عالم فلأنه علم أن الأشياء.. وهذه الأوصاف الثلاثة أوصاف لا توجب فيه تغير وعلى أن أقول منها يفيد السامع فايد [فائدة]غير ما يفيده الآخر".[1].

والوحدانية والقدم صفتان سلبيتان لأنهما لا يثبتان شيئاً زائداً عن الذات، ومن ثم لا يمسا فكرة التوحيد، أما العلم والقدرة والحياة فهى صفات إيجابيــة أى ثبوتيــة، وهذه الصفات ليست زائدة على الذات، لأن ذلك يقتضى تصور الذات الإلهية مركبــة من صفة وموصوف، والتركيب من صفات الأجسام والجسمية مستحيلة على الله لمــا فيها من نقص وحداثة. فيقول سعديا: " وإذا رأينا (الإنسان) حيناً يعلم حيناً يجهل صح عندنا أنه بسبب كان يعلم فإذا هو عدمه جهل. ولشعورنا به قادراً في حال عاجزاً في حال تبين لنا أن السبب الذى اقدره ارتفع عنه ولذلك عجز. وأما خالق الكل إذ لــيس يلحقه من هذه الأمور شى (شىء) فإنما هو عالم وقادر وحي لذاته لا لشى(لــشىء) سواه. وقولنا لذاته هذه اللفظ أيضاً تعبير وتقريب وقد اذكرنا أيضاً في كتبه أن قدرته وعلمه وبقاه لا تتغير فتصير سواه إذ لا نهاية لها"[2].

ومن هنا ومن هذه النقطة على الأخص تميزت المعتزلة عن غيرها من الفرق الإسلامية فالأشاعرة مثلاً يميزون بين الصفة والوصف، فالصفة عندهم شىء يوجــد في الموصوف، أو يكون له، ويكسبه الوصف، أما الوصف فهو قــول الواصــف لله تعالى أو لغيره بأنه حى وقادر وعالم...هو غير الصفة القائمة بالله أو بغيره.[3] أما عند المعتزلة، فقد وحدوا بين الصفة والوصف، فالصفة هى قول الواصف وتعنــى نفــى الضد[4]، ولكن الأشاعرة استنكروا ذلك لأن توحيد الصفة والوصف، يعنى أن الصفات تتم بالمواصفة من الخلق، وهذا يؤدى إلى أن تكون له صفة قبل أن يخلق خلقه.[5]

والدليل عندي على أن سعديا تأثر بما قالته المعتزلة[6] لا الأشاعرة قوله: " وإذا رأيناه حيناً يعلم وحيناً يجهل..." فالصفة عند سعديا تعنى نفي الضد فالعلم لدى الخالق لينفي عنه الجهل، والقادر ليس بعاجز ومن لا يدركه الموت. يقول سعديا: " فقولنا هو شى (شىء) لنثبت ذاته ولننفي قول من أبطله والكتاب تقول على الموجود "יֵשׁ" وقولنا

---

[1] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٢٢.

[2] – المرجع السابق: صـــ ٢٢.

[3] – الباقلاني: التمهيد . صـــ ٤٧– ٥٢.

[4] – القاضى عبد الجبار: شرح الأصول. صـــ ٦٥، ٨٠، ١٢٠، المغنى: ٧/ ٢١٧.

[5] – نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير. صـــ٧٠،٢٢ .

[6] – وقد اتبع سعديا مبدأ جهم بن صفوان (٢١٨هــ) بنفي الصفات الذى اعتمد فيه على مفهومــه للتوحيــد. الشهرستاني. الملل والنحل .ج١. ٨٦– ٨٨.

أزلي[1] باقي لننفي أن يكون له قبل ولا بعد على ما شرحنا. وقولنا حكيم لنثبت له الحكمة التامة وننفي عنه الجهل قليله أو كثيره. وقولنا قادر لنثبت له القدرة الصحيحة وننفي عنه العجز وليس البقا (البقاء) ولا الحكمة ولا القدرة شى (شيء) سواه الوجوه التى بيناها".[2].

وسبب نفي المعتزلة ومن تبعهم مثل سعديا للصفات عن الله لأنها أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، فإذا اعتبرت الصفات زائدة على الذات، يلزمها خصائص الأعراض، لأن القائم بالشيء يحتاج إليه، وعندها يصبح الله محلاً للأعراض، ويلزمه التركيب والتجسيم والانقسام، ويكون المركب مفتقراً إلى أجزائه، وأجزاؤه غير، والمفتقر إلى غيره ليس واجباً لذاته.

وبعد هذه الصفات الأساسية هناك صفات أخرى ترتبط بالمبادئ السابقة يجب توضيحها مثل الإرادة، فقد ارتبطت صفة الإرادة عند سعديا بمبدأ العدل، وفسرها سعديا بأن الله يفعل ما يريد لأن إرادته تكون في صالح العباد وخيرهم، ولكنها لا تعنى فرض إرادته عليهم. يقول سعديا: " وقولنا هو أزلي باقي... وقولنا هو شى (شيء) أزلي باقي حكيم قادر يخترع كل ما يريده بإرادته من عدل"[3].

وقد اتفقت غالبية المعتزلة (العلّاف والنظّام والجاحظ والبلخي والخوارزمي) على أنه لا معنى للإرادة والكراهة في الشاهد والغائب إلا الراعي والصارف، وذلك يعني العلم باشتمال الفعل على مصلحة واعتقاد أو ظن ذلك، ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد والظن فلا بد من أن يكون المعنى للداعى والصارف في حقه إلا علمه باشتمال الفعل على المصلحة. أى كون الله يريد الخير، معناه أن يعلم أنه الخير[4].

وهكذا ارتبطت الصفات الأساسية ببعض المبادئ الأساسية، مثل القدم ارتبط بالأزلية والاستغناء عن موجود يوجده ومبقٍ يبقيه، وعن الزمان والمكان والتركيب. فيقول سعديا: "وباريها تبارك وتعالى لما حكم العقل بأنه غير محدث وكان معنى ذلك أنه أزلياً (أزلي) لا ابتدى (ابتداء) له واجب من ذلك استغنى ذاته عن كل شى (شيء)

---

[1] - يقرر العلّاف أيضاً أن صفات الله كلها أزلية ما عدا الإرادة فهي عنده حادثة لا في محل. دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ط٤. ١٩٥٧ . صـ ١٠٧.

[2] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢١ .

[3] - المرجع السابق: صـ ٢١.

[4] - أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ. ترجمة د. تمام حسان. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٩٧م. صـ ٩٦- ١٠٢.

لاستغنايها (لاستغنائها) بأنها أزلية الوجود سرمدية البقا (البقاء) عن موجـود وعـن مبقي إذ هو الموجد للكل والمبقي له... وبالأحرى إذ ليس موجـد ولا مبقـي سـواه كاستغنايه (كاستغنائه) عن زمان ومدة يبقى فيهما لأنه هو بارى (بارئ) الأماكن"[1].

فمعنى قديم ينحصر في معنيين إثبات الحدوث للمخلوقات والآخر أنه لم يزل ولن يزول وملكه لا يزول ولا يفنى[2]. ويتبين من هذا أن الفارق بين القديم والمحـدث أو بين الله والمخلوقات قائم في أن المحدث له كل وجميع وغايـة أى أنـه محـدود المساحة. وكل شيء نستطيع أن نحدد لـه كـلاً لا بـد أن يكـون ذا أبعـاض، إذن فالمحدثات لها أجزاء، ولما كنا قد سلمنا بأن كل محدث محدود المساحة أى له نهاية، فلا بد أن تكون الأجزاء التى يتألف منها ذوات نهاية أيضاً أى أنها أجزاء لا تتجـزأ، ومما يؤكد ذلك أيضاً أن الله يذكرنا في كتابه العزيز أنه عليم محيط بكـل شـيء ولا يكون العلم والإحاطة إلا لذى نهاية وهذا معناه أن الأشياء والأجزاء التى تتألف منهـا ذوات نهاية وأن الأشياء مُحدثة ولها أول قديم.[3]

وكذلك صفة الحياة تم إثباتها بمبدأ الغائب والشاهد، وذلك أن الحياة شرط في القادر والعالم شاهداً فكذلك غائباً، يقول سعديا: " ولا يجوز أن نتوهم أن عين حكمته مخالفة لعين حكمة المخلوقين. وكذلك القول في قادر وفي حي، لأنا إن توهمنا ذلـك أطلقنا أن يكون شياً (شيئاً) في الغائب بخلاف ما في الشاهد.. ولكنا يجب أن نعتقد أن عين الحكمة هى واحدة. وكذلك القول في قادر وفي عالم وفي حي. فإن سأمنا (سألنا) سائم (سائل) أنه عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحيوة على الموجود، أوضحنا أن ذلـك يلزمنا لأنا ليس لعين ما المخلوق حى قضينا عليه بأنه حى بحيوة (بحياة) ولا لنفس ما المخلوق عالم حكمنا عليه أنه عالم بعلم ولا لذات ما المخلوق أوجبنا عليه أنه قـادر بقدرة. لكن لما شاهدناه وقتاً حياً...".[4]

ويقول القاضى في هذا: " قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر، والعالم والقـادر لا يكون إلا حياً لأننا نرى في الشاهد ذاتين: أحدهما صح أن يقدر ويعلم كالواحد منـا، والآخر لا يصح أن يقدر ويعلم كالجماد، فمن صح منه ذلك فارق من لا يصح مـن

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٦.

[2] - الشهرستاني: الملل والنحل، ج١- صـ ٤٢، ٦٨ .

[3] - حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة. ج١. صـ ١٥٨- ١٥٩.

[4] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٢.

الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حياً، فإذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب".[1]

[1] - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول. صـ ٣٤، ٨٠، ٨١، المحيط بالتكليف ١/ ١٢٧، ١٢٨.

ثالثاً: العدل الإلهي وحرية الإنسان

النتيجة العقلية التى يجب أن تنتج بعد إثبات وجود الله ووحدانيته وتوحيده هي أنه عادل، وهذا يعنى إثبات القدرة والإرادة والمشيئة والاستطاعة للإنسان، ونسبة أفعاله إليه على سبيل الحقيقة لا المجاز، ومن ثم اعتبار الجزاء من ثواب وعقاب جزاءً وفاقاً لما قدمته يد الإنسان المكلف من أعمال، ومن ثم نسبة العدل إلى الذات الإلهية ونفي التجوير عنها على عكس الذين قالوا بالجبر ونفوا عن الإنسان الحرية والاختيار.

ولكن التوراة تخلو من الإشارات إلى البعث والعودة للحياة لتلقى الثواب أو العقاب، وعن مصير الإنسان بعد الموت، حيث لا توجد أية صلة بين الإنسان وهو على قيد الحياة وبين نزوله للقبر، وكأن عقاب الميت أو إكرامه بدفنه، فإذا تم إكرامه يدفن بطريقة لائقة في مكان عائلته، وإذا تمت معاقبته يترك للحيوانات تنهشه، حتى مصير النفس بعد الموت غير معلوم في اليهودية، حيث لا توجد أية علاقة تربط بين الرب وبين نفوس الموتى فسلطانه لا يشمل العالم السفلي[1] ، وفضلاً عن ذلك فإن الإشارات البسيطة التى وردت في العهد القديم تلمح بالبعث، جاءت مرتبطة بعودة اليهود وعودة دولتهم وإعادة مملكة داود وخلاصهم من الشتات وظهور المسيح المخلص[2]، فنهاية هذه الحياة الدنيا تأتي في الخلاص وهو عودة بني إسرائيل إلى القدس وعيشهم في سلام وسعادة أبدية دون غيرهم من الأمم[3]، فالثواب والعقاب في التوراة جاء ذكره على أنه عقاب لبني إسرائيل على عصيانهم أثناء حياتهم الدنيا، لا في الآخرة،[4] ولم يأتِ ذكر الآخرة والمعاد الآخروي إلا في الأسفار المتأخرة مثل سفر

---

[1] – יחזקאל קויפמן:תולדות האמונה הישראלית. כרך 4.עמ'544– ٥٤٦، انظر سفر اللاويين (٢١: ١١)، سفر العدد (٦: ٦–٩) (٢٧: ٣) ، سفر التثنية (٣٢: ٥٠) ، سفر ملوك أول (٢١: ١٩)، سفر أرميا (١٦: ٧)، سفر المزامير (١١٥: ١٧).

[2] – محمد خليفة حسن: ظاهرة النبوة الإسرائيلية. دار الزهراء للنشر.١٩٩١.صـ ٨٤، ٨٥، מ.צ.סגל:מבוא המקרא.כרך שני.עמ"٣٣٣– ٣٣٤– ٢٧١، سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة. ترجمة: د/ السيد يعقوب بكر. دار الرقي. بيروت.١٩٨٦.صـ١٥٢.

[3] – לקסיקון מקראי: פרק שני.עמ"640، سفر أرميا (٢٨: ١٢–١٣) (٣١: ٣٠–٣٢)، سفر أشعيا (١١: ٨)، (٥٩: ١٥–٢٠)، سفر حزقيال (٣٧: ٢٤).

[4] – יחזקאל קויפמן:תולדות האמונה הישראלית. כרך 4. עמ"374– 375– ٦٠٠– ٦٠١.

أشعيا [١] ، في رؤيا هذا النبي حينما تحين نهاية العالم ويقام بيت الرب وتتسارع إليه الأمم وتنتهي المشاحنات بين الشعوب وعبادة الأوثان[٢]، ولكن لم تظهر في الرؤيا أية إشارات واضحة لمحاسبة الرب لعباده على ما فعلوه في الدنيا. ولم يظهر الإيمان بالآخرة إلا مع سعديا، حيث حاول إيجاد مبرر لخلو التوراة من أية إشارة للمعاد الأخروي، بأن ذلك أمر بديهي غني عن ذكره، فبالتأكيد ستكون هناك نهاية للأشرار وتعويض للصالحين[٣]، ومن ثم بدأت تظهر عنده مصطلحات إسلامية تشير إلى وجود آخرة مثل دار الآخرة ودار السعادة وعذاب القبر[٤]. كما وجدت لدى القرائين نتيجة للأثر الإسلامي مثل هذه الإشارات لمبدأ الثواب والعقاب ومحاسبة العباد في الآخرة، لدى كل من داود المقمص ويوسف البصير وغيرهم.[٥]

ويتجلى مبدأ العدل عند سعديا وتأثره به كما أقرته المعتزلة في تأكيده على أن الله عادل كلفنا ما نستطيع ويحاسبنا على ما فعلنا نحن وأعطانا القدرة على فعل الخير والشر لنكون في دار الجزاء قد نلنا ما نستحقه من ثواب وعقاب جزاءً ما فعلناه بأنفسنا. يتجلى هذا المبدأ في قول سعديا: " ... والآخر على سبيل الاستحقاق وهو أن يخلقنا أولاً في دار عمل يكلفنا فيها ما نطيق فعله ثم ينقلنا منها إلى دار الجزا (الجزاء) يقابلنا فيها بثمر ما عملنا وكان أوفر الحظين بين مقادير ما يصله المتفضل الذي لا يعمل وبين مقادير ما يجاز من ربه من عمل ما أمره به... ومال بنا على الأوفر الأقسام فخلقنا في دار العمل ليكافينا عليه في دار الجزاء ... ولم يأمرنا على أشياء ليس لنا القدرة عليها".[٦]

---

[1] – فقلما توجد في العهد القديم إشارة إلى حياة أخرى بعد الموت، ولم يرد في كتب اليهود الدينية شيئاً عن الخلود، وثوابهم وعقابهم مقصوران على الحياة الدنيا. ولم ترد فكرة البعث عند اليهود إلا عند اختلاطهم بأهل بابل والمصريين، حيث إنها كانت عقيدة شائعة عندهم. ول ديورانت: قصة الحضارة. ترجمة: محمد بدران. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة . ١٩٥٦. ط٢. ج٢ . صـ ٣٤٥.

[2] – سفر أشعيا: (٢: ١–٥، ٩– ٢٢) (٣٤، ٣٥)، حتى فكرة الثواب والعقاب في رؤيا حزقيال جاءت ذريعة لنصح الشعب الضال والتنبؤ بالعقاب والتبشير بعودة الأمور إلى الصلاح في المستقبل. موسكاتي. الحضارات السامية القديمة . صـ ١٦١.

[3] – سعديا: الأمانات والاعتقادات: صـ ٢٠٧، ٢٥٧.

[4] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢١، ٢٢.

[5] – צבי בלומברג: הקראים והמעתזלה על בעיות ההשגחה הבחירה והשכר ועונש.תרביץ. הוצאת ספרים.ירושלים.חוברות ג–ד.1973.

[6] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٣.

ثم يصل سعديا إلى نتيجة بعد هذا التحليل مفاداها أن "قولنا عدل نريد به أنـه لا يكلف عباده ما لا يطيقون ولا يقدر عليهم ما يعاقبهم عليه كما تبرأ من معاصيهم"[1].

وقد دخل سعديا إلى مبدأ العدل من الباب نفسه الذى دخلت منـه المعتزلـة، وهو باب الحكمة، فقد رأوا أن أفعال الله يجب أن تجري داخل نطاق العدل والحكمة، وهذا يقتضى القول بقدرة العبد على فعله وحريته في اختياره له، فمن أجل المحافظة على كمال الحكمة والعدل الإلهيين رأى رجال المعتزلة أن محاسبة العبد على ما لـم يفعله يعد ظلماً يجب أن ينزه الله عنه.[2]

وقد وجدت المعتزلة الكثير من الآيات القرآنية التى تؤكد وتحث علـى هـذا المبدأ النظرى الذى أقرته المعتزلة، وهذا أعطاهم القوة في الدفاع عن هـذا المبـدأ، فيقول عز وجل في كتابه الكريم:" إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا "[3]، وكذلك قوله تعالى:"فَمَنْ شَاءَ فَلْيُـؤْمِنْ وَمَـنْ شَـاءَ فَلْيَكْفُرْ"[4] ومن ثم فالإنسان نستطيع أن نقول عنه خالق أفعاله وصانعه.

ولم يخش سعديا أيضاً من نسب صفة الخلق للإنسان لأنه ميزا بين ما هو لله وما هو للإنسان، فالله يخلق الفعل من العدم، أما العبد فيجـده ويحدثـه علـى هيئـة مخصوصة، لذلك ففعل الإنسان يختص بالعَرَض دون الجوهر والعَرَض زائل.

يقول سعديا في وصفه لمن يصنع الأدوية أنه خالق: "...إذا دبرهـا الإنـسان على ما يجب..وإنما توذى (تؤذى) وامرض وتقتل إذا هو استعمل بخـلاف الحكمـة فأسى (أساء) تأليفها وزاد أو نقص في مقاديرها فتناولها في غير وقت الحاجـة... أو في الفصل الذى لا يجب أين تستعمل فيه أو في البلد الذى ليست من تدبيرها. فأيـشى (فأى شىء) يكون على خالقها الجاير (الجائر) عليها ووضعها في غير موضعها"[5]

ويشرح سعديا الفرق بين فعل الله وفعل الإنسان في تفسيره للجملة التوراتيـة "صنعنا الإنسان بصورتنا كشبهنا" إن آدم في صورة الله وشبهه مـن بـاب التـسلط والتملك لا من التخطيط والتشبيه. وذلك على ما يقال فلان اليوم في صـورة عـلان

---

[1] -تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢١.

[2] -محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. دار الشروق. ١٩٨٨. ط٢. صـ ٤٦ .

[3] - سورة النساء: الأية ٤٠.

[4] - سورة الكهف: الأية ٢٩.

[5] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٣٤.

وفلان...وليس يريد به صورة الجسم وإنما يريد المنزلة والمرتبة فجعل الله آدم من بين جميع الأشياء في منزلته سلطان على الكل[1].

ثم يدرك سعديا أن فعل الله مختص بالجوهر، أما فعل الإنسان فمختص بالعَرَض الزائل، يقول سعديا: "ليس هو خلق لهم ثياب مخترعة، وإنما هو تسبب سبب لهم كيف يعملون ما به يستترون من حياء"[2]. والنتيجة أن الإنسان صانع ومبدع فيقول سعديا : " فمكتوب فيه إنه יוֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה[3] لمعنى أول وأستاذ ومنشى (منشئ) هذه الصنائع وبادع فيها"[4]

والفرق الآخر الذى يقدمه سعديا بين فعل الإنسان وفعل الله هو أن الإنسان يجب أن تتوافر له الأدوات حتى يفعل ويجب أن تزال من طريقه العوائق وتوفر له الأسباب حتى يقوم بالفعل. وهذا يظهر من مثال يقدمه سعديا لصنع الدواء فالإنسان يجب أن تتوافر له الأسباب والأدوات حتى يقوم بالعمل، يقول: "وإنما دفعت الضرورة إلى تركيب الأدوية لما لم يكن عقار بعينه وعالج مفرداً جعل الله في حكمة الإنسن (الإنسان) تأليفها حتى تبلغ المبلغ المقصود".[5]

وهذا هو عين ما رآه القاضى عبد الجبار أنه لا توجد ممانعة بين القدرتين لأن جهة التعلق مختلفة، فالله هو الذى يُقدر العبد على إحداثه وإيجاده بعد أن لم يكن، أما الفعل البشري فكامن في إحداث الفعل على تقدير سابق في العقل وليس في إيجاد الفعل أو إبداعه من العدم، لذلك فليس هناك ما يمنع من إطلاق لفظ المخترع على العبد كما يطلق على الله لأنه ليس هناك ما يثبت أن لفظ المخترع يختص بالله تعالى ولا يشركه فيه غيره[6]. ولكن الإنسان يحتاج إلى الموصل وهو السبب وارتفاع العوائق وتحقق الشروط اللازمة لذلك والدواعي والإرادة، أما الله فيخترع الفعل بلا سبب وبدون واسطة وهذا يدل على تناهي قدرة العبد ومقدوره وعدم تناهي قدرة الله تعالى. فاستعمال هذه الألفاظ مثل فاعل وصانع ومخترع لا يلغي الفوارق التى تحددها

---

[1] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٥١.

[2] –المرجع السابق : صـــ ٨٧.

[3] – "لامك... الذى كان أبا لساكني الخيام ورعاة المواش": سفر التكوين (٤: ٢٠).

[4] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٨٣.

[5] – المرجع السابق: صـــ ٥٥.

[6] – القاضى عبد الجبار: المغنى. ٨/ ٢٩.

الإضافات إلى الفاعل لأن ذلك من بدائه العقل[1]. وقد اعتمدت المعتزلة في هذا على قولنا خلقت كذا وصنعت كذا[2]، وما جاء في القرآن الكريم من قوله "وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا "[3] وقوله "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"[4].

ولكن مبدأ العدل الإلهي الذى يحتاج إلى إثبات صحته لا بد له من دليل. وقد اختارت المعتزلة الطريق العقلي، أما سعديا فاختار العقلي والنقلي، وفي العقلي اتبع سعديا نفس تسلسل المعتزلة في إثبات عدل الله، وهو أن القول بحداثة العالم واحتياج الأشياء وفقرها وإثبات وجود الله قد حقق لنا إثبات كونه عدلاً وحكيماً.

فيقول: " فالأشيا (الأشياء) أجمعين المحسوسة لما قضى العقل بأنها محدثة لزمها الفقر والحاجة إلى ما وصفنا ما قامت الأرض. وباريها تبارك وتعالى لما حكم العقل بأنه غير محدث وكان معنى ذلك أنه أزلياً لا ابتدي (ابتداء) له... وكذلك هو مستغنى عن جميع أعمال العباد خيرها وشرها وصلاحها وفسادها وإنما يعود صلاحها وفسادها عليهم هم".[5]

وفي النقل يرى سعديا أن ما جاء به الأنبياء يدلنا على أن الله عدل، فيقول: "ونفعنا من تدوين هذه القصة لنا لنعلم كيف كان أصل والدنا، ولنحرص في إكرام الأضياف ولا نتعجب مما يقول لنا ربنا أنه يكون بخلاف الطبع ونأمر بنينا وأهلنا بالعدل والحكم ولا نشك في أن ربنا عدل لا يجور ولا يصعب علينا أن انفذ حكمه في أوليانا (أوليائنا) ونشفع عنده في جملة عباده كما يمكننا..."[6]

أما المعتزلة فلم تلجأ للسمع في قضية العدل وحرية الإنسان، لأنهم رأوا أن الاستدلال بالسمع على ذلك متعذر، لأن ذلك يجعلنا ننتظر حتى نتأكد من صدق دعوى الرسول، ولكن إثبات هذا الأمر عقلي، فما دام قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا- وإنما احتاجت إلينا لحدوثها- فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، وهذه الأجسام كلها محدثة لا بد لها من

---

[1] - محمد السيد الجليند: قضية الألوهية بين الدين والفلسفة. دار قباء للطبع والنشر. ٢٠٠١. صـ ١٣٥، ١٣٦

[2] - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. صـ ٢١٨، ٢٣٨.

[3] - سورة العنكبوت: الآية ١٧.

[4] - سورة المؤمنون: الآية ١٤.

[5] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٦.

[6] -المرجع السابق: صـ ١٢٩ .

محدث وهو الله. وإذا صح لنا إثبات وجود الله بهذه الطريقة صح لنا بعد ذلك إثبات كونه عدلاً وحكيماً وإثبات كون الإنسان فاعلاً هو الطريق إلى إثبات ذلك.[1]

أدلة حرية الإنسان:

يقدم سعديا أول دليل على حرية الإنسان معتمداً على "المبدأ الأخلاقي" الذى يفرق بين الحسن والقبح، الذى اتفقنا من قبل أن سعديا- جرياً على نسق المعتزلة- رأى أن الحكم فيهما للعقل، فنحن نلجأ لفعل الأمور الحسنة رغبة منا في الحصول على المدح ونبعد عن الأشياء القبيحة خوفاً من الذم، ثم يأتي الجزاء الإلهي بالثواب أو العقاب.

يقول سعديا: " المرتبة الأولى فيها الأشياء الحسنة عندنا تقتضينا فعله كالصدق والعدل والمرتبة الثانية فيها الأشياء القبيحة عندنا نجد عقولنا تناهيها الكذب والتعدو [التعدي]...فلا شك عند كل سليم العقل منا أن الفاطر غرس في عقولنا الصدق والعدل حسنين في أنه قد أمرنا بهما والكذب والظلم قبيحين وقد نهانا عنهما...حتى يجوز أن يأمرنا ببعضها وينهانا عن بعضها...ومن يزعم من الناطقين أن عقله يحسن له الظلم ويقبح له العدل فهو معاند مكابر قد غلب ظن الاستجلال وما أقرب ما ينكشف به عناده..فيجب على قوله أن يكون الظلم حسناً قبيحاً معاً... وأما نحن معاشر المؤمنين فإن قبح الكذب وحسن الصدق لنا كالقطبين نقيم عليهما كل ملزوم ونستمد منهما كل مادة رضية"[2].

وقد اعتبر القاضي عبد الجبار أن هذا الأمر يتم الوصول إليه بداهة، فمثلاً المضطر إلى فعل القبيح أو ترك الواجب لا يستحق الذم، بينما من يفعل القبيح مختاراً فإنه يستحق الذم. فالمسئولية الأخلاقية كامنة في حال القادر المختار ومنفية في حال العاجز المضطر، ولهذا فنحن نحمد المحسن ونذم المسيء على الفعل الاختياري فقط، ولا يحسن منا أن نذم من خلق دميم الوجه أو قصير القامة ولا أن نمدح من خلق حسن الهيئة لأن المعنى الأخلاقي لا مدخل له في الأفعال الاضطرارية.[3]

أما الدليل الثاني فدليل "وجداني شعوري". ويعتمد هذا الدليل على ذلك الوجدان الداخلي الذى يشعر به كل إنسان حين يريد أن يفعل شيئاً فإنه يحس أن أفعاله تقع حسب قصده ودواعيه وتنتفي حسب كراهته للفعل ووجود الصارف عنه. يقول سعديا: "ولم يأمرنا بأشياء ليست لنا القدرة عليها، والدليل على ذلك علم كل واحد منا بنفسه أنه قادر على أن يتحرك ويسكن وأن يفعل ويترك الذى نفعله ونتركه"[4]

---

[1] - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ٥٤-٥٥، ٧٠-٧٤.

[2] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٣.

[3] - القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين .صـ ٢٠٨.

[4] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٣.

وهذا يعنى عند من نادوا بحرية الإنسان (أنه مخير وليس مسيراً) أنه لـولا وجـود الداعية إلى الفعل بأن يقع على وجه دون وجه وفي وقت وفي مكان لما فعل شيئاً، فمتى اشتد الجوع بالمرء أسرع إلى تناول الطعام ما دام ذلك ممكناً، ومتى اعتقد أن في الطعام سماً فأنه يمتنع عن الطعام، وهكذا في جميع الأفعال، فالفعل يقع حسب دواعيك أنت في كل الحـالات وليس حسب دواعي إنسان آخر، فالفعل واقع من جهته، وبحسب قصده وعلمه وقدرته[1].

أما الدليل الثالث فهو "الواقع"، ويقوم هذا الدليل في مجمله على أن الواقع الخـارجي من صنع الإنسان ويؤكد لنا أن الإنسان نفسه هو صـانعه، فـالله يخلـق للإنـسان الأدوات والأسباب، وهو من يصنع منها ما يفيده وما يضره. والضرر منه والنفع أيضاً، فهـذا يعتمـد عليه هو لا على الله، وإذا لم ترتفع الموانع وتتوافر الأسباب فلا يقدر على الفعـل. ويـشرح سعديا ذلك بالأغذية والنباتات التى خلقها الله للإنسان فأذاها وفائدتها للإنسان من صنعه هو لا من صنع الله، فيقول: "...فإذا دبرها الإنسان على ما يجب..وإنما تؤذى وتمرض وتقتل إذا هو استعمل بخلاف الحكمة فاسى (فأساء) تأليفها وزاد أو نقص في مقاديرها فتناولها فـي غيـر وقت الحاجة... أو في الفصل الذى لا يجب أن تستعمل فيه أو في البلد الـذى ليـست مـن تدبيرها. فأى شيء يكون على خالقها الجاير (الجائر) عليها ووضعها في غير موضعها"[2]

ويشرح القاضى ذلك الدليل بمثل يوضح فيه أن الأفعال التى يأتيها الإنسان تحتاج في إيجادها إلى آلات وشروط وارتفاع موانع بأنه إذا أراد الرامي مثلاً فلا بد له من قوس وآلـة ويكون بينه وبين المرمي حاجز وأن يكون عالماً وقوياً على إيصال القوس ليبلغ المرمي بشدة فيؤثر فيه. ثم إن الواحد منا قد يطلب من آخر فعلاً ما ويستحثه على القيام به وليس ذلـك إلا لعلمه بأن ما يطلبه في مقدور هذا الشخص يستطيع فعله أو الامتناع عنه، ويتطلف في طلـب الأمر لأن لدينا علم ضروري بأن العبد حر في فعله، وإلا ما صح من أحدنا أن يطلـب مـن غيره شيئاً أصلاً، ولفسد بذلك جانب كبير من حياتنا الاجتماعية.[3]

وهذا يوصلنا إلى الدليل الاجتماعي، لأن الإنسان قادر على الأمر بالمعروف والنهـي عن المنكر لأن صلاح المجتمعات الإنسانية قائم على مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والترغيب والترهيب. وأصلح مثال على هذا بعثة الأنبياء فالأنبياء، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ونحن بالتبعية نأمر من لنا وصاية عليهم بالمعروف وننهاهم عن مزاولة الأعمال المنكرة، ونذكر قصص من اتبعوا النصح فصلحوا وقصص من خالفوا فهلكوا[4].

---

[1] – القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. صـــ ٢٠٨.

[2] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٣٤.

[3] – القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. صـــ ٢٠٨.

[4] – انظر سعديا في تفسيره لسفر التكوين: صـــ ٩٢، ١٩٢.

أما الدليل الخامس فهو الدليل الديني، وهو يدور حول فكـرة أن الله حكـيم لا يفعـل العبث فكيف يؤمر وينهى من لا يقدر على تنفيذ تلك الأوامر. وما الحكمة في إرسال الرسـل وما الحكمة في الوعد والوعيد والثواب والعقاب؟. ويوضح سعديا ذلك الدليل بـإقرار المبـدأ والمثل عليه لتوضيحه في قصة قين (قابيل) من أن الله استطاع أن يمنع أذى الحيوانات عنـه بالمنع لها، أما الإنسان فتوعده ونهاه لأنه ليس لديه مدخل إلا في ذلك، فهو قادر على منعـه إنما يتوعده وينهاه ليثيبه ويعاقبه على طاعته وامتثاله للأمر، فيقول: " ولمـا كـان مهلكـي (مهلكوا) الإنسان ضربين ناس مثله يقتلونه وحيوان مسبع يدقه، احتاج قين (قابيل) أن يعطيه ربه أماناً من النوعين جميعاً فجعله أمانة من شر الناس بالتهدد لهـم والتواعـد... فالبهـايم (البهائم) التى لله أن يمنع أفعالها...وأما الإنسان الذى ليس لله مدخل في فعله جعل المنع له من قين بالوعيد والعقوبة".[1]

ولذلك فصلاح المجتمعات بالتكليف، يقول سعديا: "ووجدنا اتم الاستصلاح في قبـول الأمر عند الناطقين إنما يكون بثلاث أشيا (أشياء) أمر واستحقاق واعتبار، والأمر هو افعل أو لا تفعل، والاستحقاق هو كشف العاقبة وما يودى (يؤدى) إليه ذلك الفعل المأمور به أو المنهى عنه".[2]

وقد أقر سعديا هذا المبدأ تبعاً لما أقرته المعتزلة بأن انتفاء حرية الإنسان فـي فعلـه يعنى إلغاء التكليف وبعثة الرسل وجواز العبث على الله ، ثم لماذا يتوعد الله العاصى المذنب إذا كان هو خالق معاصيه، ألا يتضمن ذلك إبطالاً للوعد والوعيد والثواب والعقاب، وكـذلك فإن أفعال العباد من الفوضى وعدم الاتساق ما يجل مقام الحكمة الإلهية عن أن ترتبط بـه[3]، فالجبر بهذا يؤدى إلى إسقاط الشرائع وإلغاء التكليف.

والآن بعد إثبات حرية الإنسان المكلف يجب أن نعرف أنه مكلف بقدرة منحها له الله، ولكن هذه القدرة محدودة. يقول سعديا: " دلنا بذلك أنه لم يكلف نوح أن يصعد الجبال وينـزل الأودية حتى يجمع منها كل حيوان، إذ ليس ذلك في طاقته وعلته أيضاً لم يكن علمـه يحـيط بجميع أجناسها وأنواعها".[4]

فقدرة الإنسان محدودة، والله يكلفه حسب هذه الطاقة، والفكرة كلها تدور في معادلـة عقلية بسيطة أن الشر لا يصدر عن الله والثواب والعقاب على فعل لا خيار فيه يعـد شـراً، لذلك لا يكلف الله الإنسان إلا ما في طاقته، وقدرة الإنسان المحدودة تلك رغم حريته ترجـع

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٩٢.

[2] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٧.

[3] - القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف. ٣٦٦- ٣٧٥، شرح الأصول: صـ ٢٢٠، ٢٢١.

[4] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١٠٤.

لخضوعه لقانون الطبيعة الثابت وهو قانون السببية، وبالتالى جاء التكليف وفق قـدر القـدرة المرتبطة بالأسباب والقوانين[1]. وهذه القدرة المحدودة لا تعنى أن الإنسان مجبر بـل مخيـر، والسبب في أن الله تركنا مخيرين حتى نؤمن أو نكفر لأن كفرنا وإيماننا لا يعود عليه بشيء، فأراد بذلك أن نختار الإيمان طواعية حتى يثيبنا عن عدل.

يقول سعديا في جوابه على مسألة إدخال الله الثعبان للجنة التى بها آدم: " أجبنا وقلنـا كالحكمة في الخلق الله للكفار وتطويقه لهم القدرة على الكفر به التى لو لم يطيقه إياها لم يكفر به. والجواب الذى نجيب به نحن الموحدين هناك ونقول إنما على الحكيم أن يعمل مـا فـي حكمته، وهو أن يميل بنا إلى أوفر القسمين أن نكون ممتحنين حتى إذا صبرنا أثابنـا ولـيس باختيار بعضنا للكفر بمفسد لحكمته".[2]

ويطرح الزمخشرى تلك الفكرة خلال دفاعه ضد من قالوا إن الله له مدخل في أفعـال العباد وبالتالى يقع منه الشر والضر، فيرى أن الله خلق العباد لكى يعبدوه وأراد منهم ذلك فقط دون الكفر به، فأراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة لا مضطرين إليها، لأنه خلقهم ممكنـين فاختار بعضهم ترك العبادة مع كونه مريداً لها، ولو أرادها على القسر والإلجاء لوجدت مـن جميعهم[3]. فأمر الله بالفعل ونهيه عنه لا يعنى حبه وكرهه له ولكن إرادتـه لمنفعـة عبـاده ورفضه لما يضرهم[4]. فالقبح لا يلحق الله لأنه لا يريد لا جلب منافع ولا دفع مـضار لأنـه مستغنٍ واختيار أحدهم للكفر لا يوجب فيه ضعفاً ولا نقصاً، بل يعود عليهم هم إما بـالنفع أو بالضرر.

إذن فما يقضيه الله على العباد هو الطاعة لا المعصية، والطاعة يأمر بها فقط وييسر إليها، ولا يخلقها في الإنسان، حتى يثيبه عليها عن عدل.

يقول سعديا: " شرحه أن الله يمتحن الصالحين والفاسقين ومحبي الظلم شنأهم وابعدهم. يجب أن نعلم أن هذه المحنة التى قال الله أن يمتحن بها الصالحين ليست المحنة العامة أعنـى باب الطاعة والمعصية. ... وذلك العبد إذا هو أطاع ربه بما جمعته سائر الخلق المحنة فيـه

---

[1] – حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. صـ ٧٣١. وقد سار سـعديا علـى نهـج المعتزلة في أن القدرة قبل الفعل، وليس مع الأشاعرة والجبرية الذين رأوا أنها مع الفعل. وقد اتبع المعتزلـة في هذا لأنه رأى أن ذلك يعنى الجبر ونظراً لقول الأشاعرة بمبدأ الكسب. القاضى عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. صـ ٢٤٦، الجاحظ: الحيـوان .ج٢. صـــ ١٩٠-١٩٢ وعنـد سـعديا كتـاب الأمانـات والاعتقادات. صـ ١٥١.

[2] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٧٠.

[3] – الزمخشري: الكشاف. ٤/ ٤٠٥، ٤٠٦.

[4] – القاضى عبد الجبار: المغنى. ٦/ ٤٨- ٤٩.

استحق أن يعرضه الله على أبواب أخر من أبواب الطاعة حتى يكمل له به الثواب.. وهو أنه لما لم يفعل ما أمر به أولاً، لا يجوز في الحكمة أن يفترض عليه ثانياً. وفي ذلك أيضاً ترفيه له لأنه لما علم تبارك أن هذا العبد لا يفى بهذا الأمر الثاني لو كان قد افترضه عليه لتزيدت عليه المعاصي.."[1]

لذلك يخطئ من يضيف الطاعة والمعصية، على سواء، إلى الله خلقاً أو إيجاداً، لأن ذلك يبطل الثواب والعقاب، وإضافة الطاعة إلى الله تكون على معنى أن أمر بها وسهل فيها ولطف للعباد به أما القول بأنه خلقها في الإنسان فلا يصح الاعتقاد بذلك لا في طاعة ولا في معصية لأن ذلك يتنافي مع مفهوم العدل الإلهي.

وقد كان من نتيجة اتباع سعديا لمنهج المعتزلة في القول بحرية الإنسان والعدل الإلهي المرتبط بها أن أثيرت أمامه القضايا نفسها التى واجهها مفكرو المعتزلة مع المجبرة، مثل علم الله أصحاب الجنة وعلمه أصحاب النار، فهل كان لعلمه هذا تأثير في طاعة الإنسان وعصيانه؟ وأولئك الذين حكم الله لهم بالجنة أو عليهم بالنار، بناء على علمه بما سيفعلون، هل كان علمه هذا سبباً في تحديد نوع الأفعال التى قدموها؟.

المجبرة أجابوا على هذه الأسئلة بالإيجاب، بينما أهل العدل والتوحيد ومنهم سعديا رفضوا ذلك، ورأوا أن علم الله إنما وقع على اختيار الإنسان، فلقد علم الله ما سيختاره الفاعل. ثم أخبر عن مصيره بناء على علمه بما سيفعل باختياره، ومن ثم فإن الذى حدد حكم الله بأن فريقاً من الناس للجنة وفريقاً آخر منهم للنار، هو علمه المبنى على اختيارهم أفعال أهل الجنة أو أفعال أهل النار، ولو علم سبحانه أنهم جميعاً سيطيعون لحكم وأخبر بأنهم جميعاً إلى الجنة، كما كان سيحكم بأنهم جميعاً إلى النار لو علم بأنهم سيختارون جميعاً طريق الكفر والعصيان[2] .

ويقول سعديا في هذا الإطار: " والمسلة [المسألة] الثالثة لم نقله الله وذلك ما قد قلنا فيه أنه يمتحن به آدم فإن قال قايل (قائل) فإنما كان نقله له يكون حكمة لو كان آدم ثبت على المحنة، وأما إذ علم الله أنه لا يثبت بل ينخدع حتى يعاقب هو وخادعه فأيت حكمة في هذا. أجبنا وقلنا كالحكمة في الخلق الله للكفار وتطويقه لهم القدرة على الكفر به التى لو لم يطيقه إياها لم يكفر به. والجواب الذى نجيب به نحن جميع الموحدين هناك ونقول إنما على الحكيم

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١٣٩، ١٤٠.

[2] - الإمام يحيى بن الحسين: الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية. ضمن رسائل العدل والتوحيد. ج٢. جواب المسألة العاشرة والخامسة والثلاثين . صـ١٦٩- صـ٢٧٤.

أن يعمل ما في حكمته وهو أن يميل بنا إلى أوفر القسمين أن نكون ممتحنين حتى إذا صبرنا أثابنا وليس باختيار بعضنا للكفر بمفسد لحكمته"[1]

وكان أكثر المواقف إحراجاً للمعتزلة، ومن قال بقولهم مثل سعديا، هو لماذا ينال بعض الناس العذاب في الدنيا من الآلام والأمراض وهم لم يقترفوا أى ذنب؟ فهذا ظلم يخالف العدل والتنزيه، ولكن لأن سعديا ألزم نفسه العدل وحرية اختيار الإنسان احتاج إلى اللجوء في هذه القضية إلى مبدأ التعويض، بمعنى أن الآخرة أعدت لتعويض من أصابتهم الآلام والمرض دون ذنب اقترفوه. يقول سعديا: "ولكن لما أوجب الخالق خلق دار الآخرة معدة لتعويض المظلومين وعذاب الظالمين صار الداران جميعاً مقام يومين مثواليين (متواليين) يتمم الثاني منهما ما بقي من واجبات اليوم الأول فلا يفرح من ظلم في اليوم الأول، فإنه سيقتص منه في غدة بمقدار استحقاقه ولا يغتم المظلوم في اليوم الأول فإنه سيعوض في غدة مقدار ما يستحق"[2].

ثم يقول في موضع آخر رابطاً هذه القضية بالعقل حتى لا يخرج عن نطاقه ويظهر مبدأ التعويض على أنه تبرير منطقي: "قد علمنا أن العقل يجيز أن يبتدى الحكيم ألماً في شخص وأشخاص ويكون ذلك سبباً يصلون به إلى السعادة ونعمة. فمن رأيناه ممن لا خطية له وقد أوقع به ربنا ألماً أو اختراماً علماً لا شك أنه سيعطيه عليه خيراً في الدار الآخرة"[3].

ثم يقدم سعديا حلاً لمسألة أكثر تعقيداً من خلال مبدأ التعويض والترغيب والترهيب، وهو الألم والعذاب الذى يلحق ببعض الأطفال الذين لم يقترفوا أى ذنب والبهائم التى تضار سواء من حيوانات مثلها أو من الإنسان. فيقول: "وهذه حال تجرى حسب مشية (مشيئة) البارى (البارئ) فمن شا (شاء) يعرضه إلى هذا التعويض ومن شا (شاء) لا يعرضه. إلا أنه رأينا أحد أسباب هذا التعويض أنه إن استحق بالغيهم الهلاك بذنوب فيلحق بهم الأطفال والبهايم (البهائم) فيهلكهم معهم ويعوضهم بكثير وقليل.. ولكن لكى يقع في قلوب من يسمع بخبرهم وما خرب بلدهم من الناس وبهايم (بهائم) ونبات فيرتعدون وينصلحون للطاعة".[4]

وسعديا في هذه القضية لم يخرج عن الإطار الذى اتفقت عليه المعتزلة أن الله يؤلم الأطفال عبرة للبالغين ثم يعوضهم، وإلا لكان إيلامه لهم ظلماً[5]، أما البالغون المكلفون الذين تنزل بهم الآلام والأمراض دون ذنب فهذا لمصلحتهم ليعتبروا ويتجنبوا المعصية خوفاً من

---

[1] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٧٠.

[2] –المرجع السابق: صـ ٨٩.

[3] – المرجع السابق: صـ ١٠٢.

[4] – المرجع السابق: صـ ١٠٢.

[5] – الأشعري: مقالات الإسلاميين. صـ ٢٥٣– ٢٥٤.

النار ويتوبون ويقدمون على المعالجة خوف الزيادة في الأمراض ثم يعوضهم في الآخرة مع ذلك بمنافع عظيمة حتى يود صاحب البلاء إذا شاهد ما أعد له من أعواضه، الزيادة فيما تقدم من أوجاعه. وكذلك الأمر مع من ولد قبيح الخلقة، حيث إن ذلك يجعله يعتزل الناس ويلتـزم الطاعة.[١] حتى البهائم تعوض في الآخرة وتنعم وتصور في أحسن الصور ويكون نعيمهـا لا انقطاع له.[٢]

أما عن سبب خلق الحيوانات المهلكة والمفترسة، فذلك حتى نخشى عذابه أى من باب الترهيب. يقول سعديا: "وما وجه الحكمة في أن يخلق تنانين عظيمة تنفخ على ساير (سـائر) الخلائق العفيفة وتحرقها... وهو أنا لما توعدنا بعذاب أليم في دار الآخرة فلو كنا نـرى قـط عذاباً ولا ألماً ولم يرتسم ذلك في عقولنا، ولكنه لما رأنا هذه السمايم (السمائم) المهلكة والألم الغليظا (الغليظ) في هذه الدار تمحل(تمثل) لنا عذابه بها ليحصل في عقولنا كشى (كـشىء) قد عرفناه وذقنا مراره... فنخاف ذلك ونصلح..أما العظيم منها كالأسـد والتنـانين ليهولونـا ونخاف عقوبة ربنا".[٣]

وما قدمه سعديا كحلاً لوجود هذه الكائنات هو استكمال لرأى المعتزلة في هذه القضية من أن الله خلق كل شيء لمصلحة الناس حتى الحيات والعقارب والسباع الذين من الممكن أن يلحقوا بهم الأذى لهم، ضرب من المصلحة، لأن الله لا يخلق إلا عدلاً وصلاحاً لأنـه حكـيم ووجه الحكمة فيهم حتى يخشاهم الناس ويتجنبوا المعاصى خوفاً من النار ومن عذاب ربهـم الذى سيكون أضعاف ما يرونه من هذه الحيوانات.[٤]

---

[١] - القاضى عبد الجبار: المختصر في أصول الدين. صـ ٢٢٢.

[٢] - الأشعرى: مقالات الإسلاميين. صـ ٢٥٤.

[٣] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٤٤.

[٤] - القاضى عبد الجبار: المختصر. صـ ٢٢٧- ٢٢٨.

رابعاً: التجسيم والتنزيه

جاء الحديث عن الذات الإلهية في العهد القديم في صورة مجسمة، مثل بكاء الرب وحزنه وندمه على شتات بني إسرائيل وتوجيه العتاب واللوم من موسى له، والحضرة الإلهية التي صاحبت بشكل دائم بنى إسرائيل في ترحالهم وشتاتهم، وكأنه إله لهم هم فقط دون البشر[1]، فبعد عملية الخلق التي أنهى بها الرب دوره في العالم، بدأ الله دوراً آخر وهو كونه إلها خاصا لبني إسرائيل فقط، تربطه بهم علاقة بشرية فيغضب كل منهما على الآخر، فهم ينقضون عهدهم معه ويعبدون غيره، وهو من ناحية أخرى يغضب عليهم ويشتتهم ويصب عليهم لعناته ثم يندم[2]، ولم تقتصر هذه العلاقة المشوبة عند حد العهد القديم، بل انتشرت كذلك في كتب الأجادوت التي بالغت في وصف الله وأنزلته لمصاف البشر، حتى وصف موسى بن ميمون من قالوا بعبارات التجسيم في (משנה התורה) "مشنيه توراه" بأنهم كالبهائم التي أضلت بني إسرائيل[3]، فنجد في كتب الأجادوت تشبيه الإله بإنسان يشكو حزنه إلى أحد أتقياء بني إسرائيل، ويبكي في الخفاء حفاظاً على كبريائه، ثم يشتاط غضباً فيقرر إلقاء حجر على بني إسرائيل ليبيدهم، ثم تهدأ ثورته ويعود إلى صوابه.[4] وهذا لا ينفي أن حكماء المشنا أكدوا على فكرة الوحدانية. ولكن الإله في التلمود اختلف عن العهد القديم في أنه أكثر شعبية، لذلك جاء أكثر تجسيداً[5].

وهكذا كان تجسيم الإله في العهد القديم من أهم الاتهامات الموجهة ضد اليهود آنذاك، سواء من المسلمين أم غير المسلمين، ومن هنا كان دور سعديا هو تقديم شكل أنقى وأطهر للذات الإلهية في اليهودية تخالف هذه الصورة الجسمية[6]، ولكن السبيل لذلك لم يكن من خلال مجالات التوراة المعهودة، وإنما من خلال إعداد لاهوت عقلاني يستطيع الرد على الهجمات وإثبات التنزيه للذات الإلهية، فرأى على سبيل المثال من خلال هذا المنهج أننا لا نستطيع وصف الإله بالصفات البشرية، فهو يتجاوز عن كل ذلك. حتى الصفات التي من الممكن أن

---

[1] – انظر سفر الخروج (٣٣: ٢٠)، وسفر التثنية (٤: ١٢)، وسفر اللاويين (١٦: ٢)، وسفر حزقيال (١: ٢٧)، وسفر المزامير (٨: ٤)، (٢٩: ١٠).

[2] –انظر على سبيل المثال سفر العدد (٢٥: ٤–٥) ، وسفر الخروج (٢: ٢٣–٢٤) (١٢: ١٣–١٤) (١٧: ٢–٤)، وكذلك الإصحاح ٣٢ من سفر الخروج.

[3] – שמעון ראבידוביץ:עיונים במחשבת ישראל.עמ'175.

[4] – ח.נ. ביאליק، י.ח.רבניצקי:ספר אגדה.אודיסה.1919. כרך שני.ספר שלישי.עמ'40- 44.

[5] – אנציקלובדיה עברית: חומר אלוהים. עמ'445.

[6] – קולט סיראט:הגות פולוסופיות בימי הביניים. עמ' ٢٣.

تجمع بين الإله والإنسان مثل العلم والقدرة والحكمة فإنها ليست مثلها لدى الله فالحكمة لدى الإنسان مكتسبة تضعف وتزيد حسب سني عمره، ولكن الله حكيم فيما سبق والآن وللأبد.[1]

وأول دليل ساقه سعديا على مخالفة الله للإنسان هو الدليل السابق الذى قدمه ليثبت وحدانية الله وتوحيده، وهو أن الله هو الذى أحدث هذه المخلوقات، لذلك هو غير هذه المحدثات الجسمية. يقول سعديا: "منها أنا إذا وقفنا على أنه خالق كل شخص لم نشبه به. وأيضاً نعبده إذ هو مخلوق أعنى ذلك الشخص. وأيضاً نصدق بالآيات التي سيخبرنا أنه أحدثها فيه بأن نقول من قدر أن يخلقه فهو يقدر على أن يحدث فيه أعراضاً ويزيل عنه أعراضاً بل يفنيه بل يعيده أيضاً"[2] .

وهنا نصل إلى الفارق بين المحدث والحادث، فالمساواة بينهم تجعل الله في مصاف البشر، وهذا يظهر بشكل أوضح في رفض سعديا لمذهب النصاري في القول بالتثليث لأن ذلك يعنى تشبيه الله بالإنسان. فيقول سعديا في تفسير الفقرة التوراتية: " خلقنا الإنسان بصورتنا كشبهنا" "وقد يحتج النصارى[3] بهذا القول لمذهبهم في التنزيه وأنه لو كان البارى (البارئ) واحد ليس بذو أقانيم... فيقال لهم تقولون إن في هذه القصة ألفاظ محكمة.. فإن قالوا إنها محكمة لزمها أن يقولون (يقولوا) إن آدم على صورة الله على الحقيقة فيكون البارى (البارئ) على قولهم لحم ودم وعظام وغير ذلك وهذا ما لا يقول به أحد. ويلزمهم أيضاً أن يقولوا إنه ذكر وأنثى كما أن آدم ذكر وأنثى إذ لا فرق بين المخلوقين في باب أنهم محدثين

---

[1] – קולט סיראט:הגות פולוסופיות בימי הביניים.עמ' ٣١.

[2] – مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٩.

[3] – النصارى: قيل سُموا بذلك لقوله تعالى: (كونوا أنصار الله كما قال عيسى بن مريم للحواريين من أنصارى إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله) وقيل سموا بذلك انتساباً إلى قرية يقال لها نصران، والنصارى أهل كتاب يقرون بنبوة بعض الأنبياء، ولكن جماهيرهم وفرقهم لا يقرون بالتوحيد، بل يقولون بالتثليث أى بثلاثة لم يزالوا، ومنهم من قال بأن عيسي عليه السلام عبد مخلوق لا إلهية فيه مثل أصحاب أريوس وبولس الشمشاطي وأصحاب مقدنيوس. ولكن منهم من قال إن الله تعالى عبارة عن ثلاثة أسباب أب وابن وروح قدس كلها لم تزل، وأن عيسى عليه السلام إله تام وإنسان تام ليس أحدهما غير الآخر، وأن الإنسان منه هو الذى صلب وقتل، والإله لم ينله شيء. وأن مريم ولدت الإله والإنسان وهما معاً شيء واحد. ومن قالوا بهذا القول البرابرنية والملكانية والنسطورية واليعقوبية (وهم من كونوا أغلبية أقباط مصر الأرثوذكس). وأول من قال إن المسيح ابن الله هو بولس وأنه الكلمة الذى سينجى الناس كلهم بموته، وجاءت أفكار الثالوث من التأثر بالطقوس اليونانية الوثنية والمصرية القديمة. الأصفهاني. المفردات . مادة نصر. صـ ٤٩٥، الشهرستاني. الفصل.جـ١. صـ٣٨، ٣٩ . ول ديورانت. قصة الحضارة. ج٣ . صـ ٢٦٤، ٢٥٦، ٢٧٥، ٢٧٦.

مخلوقين... والثالث من رد هذا القول إلى رب العالمين كما نرده نحن ولم يجعل الصورة صورة جسم"[1].

وإن كان سعديا هنا يجادل النصارى فإنه أيضاً يدافع عن التوراة في قولها "خلق الله آدم بصورته كشبهه".

وهنا تجدر الإشارة إلى أن مذاهب التشبيه قد ظهرت بكثرة في هذا العصر، بل وجَرُؤ بعضهم على إثبات مقولتهم بالنصوص المقدسة مثل القرآن والحديث، ولكن عن طريق تأويل الآيات على الوجه الذى يريدونه، وساعدهم على ذلك وجود آيات في القرآن مثل آيات استواء الله على العرش وآيات تذكر اليد والوجه وما إلى ذلك، بالإضافة إلى ما ورد في السنة من قول الرسول صلى الله عليه وسلم من أن "آدم خُلق على صورة الرحمن". كما روي أيضاً عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال "إن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته" وإن "الله خلق آدم بيده" و"خلق عدن بيده" و"كتب التوراة بيده" و"غرس شجرة طوبى بيده" فرأوا أن المقصود هنا هو المعنى الحرفي دون سواه[٢].

وكانت أكثر الفرق تصدياً لهذه الأفكار والمذاهب هى المعتزلة، لأنهم أهل العدل والتوحيد الذى يلزم التنزيه، فتصدوا لكل تلك المذاهب من نصارى ومشبهة وحتى غلاة الشيعة الذين قالوا عن الله إنه جسم له أعضاء وجوارح ذو هيئة إلى آخر هذه التصورات التى تدور جميعها حول فكرة واحدة وهي التجسيم والتجسيد.[٣]

وقد انطلقت المعتزلة إلى إثبات هذا التنزيه من المدخل نفسه الذى أخذه سعديا عنهم، وهو افتقار العالم إلى محدث فلا بد أن يكون هذا المحدث مخالفاً للعالم[٤].

ولذلك كانت المعتزلة هنا أقرب الفرق إلى سعديا، لأنها وفرت له المنهج الذى يستطيع به الرد على الاتهام الموجه لليهودية بالتجسيم والتشبيه للذات الإلهية، بمنهجها في الرد على المشبهة، فأخذه وحوله لصالحه وكأنه هو الذى يرد على هؤلاء المشبهة، وبذلك ينفي تهمة التشبيه والتجسيم عن اليهودية.

ولقد كان هذا التنزيه عن أوصاف وأشياء محددة تم الاعتياد على لصقها بالذات الإلهية، ومنها:

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٥١، ٥٢.

[2] - اجنتس جولدتسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام. نقله للعربية: د/ محمد يوسف موسى، على حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق. دار الكتب الحديثة. مصر. ط٢. صـ ١٢٣.

[3] - الأشعري: مقالات الإسلاميين. صـ٧، ٨.

[4] - القاضى عبد الجبار: شرح الأصول. صـ ٥٤، ٥٥، ٧٠- ٧٤.

التنزيه عن الزمان والمكان:

أثبت سعديا تنزيه الله عن الزمان والمكان بمعادلة عقلية بسيطة للغاية، وهى أن من يحتاج لمن يوجده ومبتدئ له ومادة تقومه ومن يرد عنه الضر هو من يحتاج إلى زمان ومكان، أما من لا يحتاج إلى ذلك فهو الذات الإلهية الأزلية. فيقول: "أما بعد فإن الغنا (الغنى) والفقر على أنهما شايعان (شائعان) في أحوال كل مخلوق وأوصافه فإن رأسهما وأولهما الوجدان أعنى وجود الذات. فمن استغنا (استغنى) عن موجود يوجده لأن عينه عين موجودة وهى التى تسما (تسمى) ذات أزلية فهو بلا شك مستغنى عن جميع ما هو بعد الوجدان أعنى الزمان والمكان والمادة المقومة له والوقا (الوقاء) مما يضاره والاستعانة وجميع ما شبه ذلك. وما كان لا يوجد إلا بموجد أوجده فهو لما احتاجت عينه في الابتدى (الابتداء) إلى مبتدى (مبتدىء) يبتديها احتاجت أيضاً إلى مبقي يبقيها حال بعد آخر وإلى زمان تكون فيه وإلى مكان تتمكنه وإلى مادة تقومها"[1].

وهذا يوصل إلى نتيجة مفاداها أن المحدث هو ما يحتاج إلى زمان ومكان، أما غير المحدث فأزلي لا ابتداء له، يقول سعديا: "فالأشيا (الأشياء) أجمعين لما قضا (قضى) العقل بأنها غير محدثة لزمها الفقر والحاجة... ولما حكم العقل بأنه غير محدث وكان معنى ذلك أنه أزلياً (أزليّ) لا ابتدى (ابتداء) له وجب من ذلك استغنى ذاته عن كل شى (شيء) لاستغنايه (لاستغنائه) بأنها ذات أزلية الوجود سرمدية البقا (البقاء) عن موجود وعن مبقي إذ هو الموجد للكل والمبقي له.. وبالأحرى إذ ليس موجد ولا مبقي سواه وكاستغنايه (كاستغنائه)عن زمان ومدة يبقى فيها لأنه هو بارى (بارىء) الأماكن"[2].

وقد استعمل المتكلمون المسلمون فكرة التنزيه عن المكان للرد على من قالوا إن الله متمكن على العرش، فقالوا لو كان متمكناً على العرش لكان الأمر لا يخلو، إما أن يكون أكبر من ساحة العرش وإما أن يكون مثل ساحة العرش، لم ينقص منها ولم يفضل عنها وإما أن يكون أصغر منها. فكل هذه الوجوه المحتملة باطلة، لأنها من أمارات الحدث والله تعالى قديم لا يقبل الحوادث، ثم يبطل الوجه الثاني لأن المحتاج لا يكون خالقاً. فكان هذا هو المبعث على تأويل الآيات التى تدل ظواهرها على أن الله في السماء، على أن معناها ارتفاع قدرته وعلوها، فالسماء هى الارتفاع والعلو فمعنى ذلك أنه تعالى عال في قدرته عزيز في سلطانه لا يبلغ ولا يدرك[3].

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٦.

[2] -المرجع السابق: صـ ٢٦.

[3] - الشريف المرتضى: أمالي المرتضى. القسم الثاني. صـ ١٦٧- ١٦٨، وقد استخدم سعديا نفس التبرير للفقرة التوراتية التى تصف الله وهو جالس على كرسي أو عرش مثل ما جاء في سفر حزقيال (١:٢٦)

التنزيه عن الانفعالات:

يقدم سعديا مبدأ تنزيه الله عن الانفعالات في إطار رده على من يحتجون على فقرات التوراة التى تصف دعاء المخلوقين وكلامهم الرقيق الذى يسكن غضب الله، فيرد سعديا بـأن الأعراض لا تسرى عليه ولا يستولى عليه غضب ولا رضا، ولكن الله جعلها لهم ليغفر لهـم ذنوبهم. فيقول: " ومه (ما) وجه الحكمة في أن يكون كلام المخلوقين ينفع عند الخالق فيسكن غضبه ويرتفع عقوبته، فنقول ليس ذلك لأن ليس للأعراض فيه معمولاً ولا يـستولى عليـه غضب ولا رضا ولكن يراد بكلام المخلوقين اللطيف إخلاص نيتهم، وذلك أن الإنسان قد يقول ارحمني واغفر لي...فإذا هو ألزم نفسه أن يأتى بمعنى رقيق ودعا (دعاء)...فلذلك صـارت المعاني اللطيفة الرقيقة سبباً للمغفرة لموضع إخلاص النية".[1]

فحتى يتم لله التوحيد والتنزيه الذى يتبع هذا التوحيد يجب رفض إلحاق الانفعالات بالله لأنها علامات نقص لا تليق بجلال الكمال الإلهي والتنزيه المطلق الذى يجب في حقه. ومـن أجل هذا السبب عمد مفسرو الإسلام إلى الآيات التى يوهم ظاهرها بمشابهة الله للبـشر مـن ناحية المشاعر الإنسانية مثل الغضب والفرح والمكر وحاولوا تأويلها تأويلاً مقبولاً عقلياً، مثل قوله تعالى: "وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ "[2]. فاعتمد الفراء مثلاً في تفسيره لهـذه الآية على الموروث القصصي حول قصة سيدنا عيسى لينفي المكر بالمعنى الإنساني عند الله فالمكر من الله استدراج لا على مكر المخلوقين[3].

وعلى الجانب الآخر وحدت المعتزلة بين معنى الحب عند الله ومعنى الإرادة، وبـين معنى البغض والكراهة فقد رأوا أن إرادة الله لأفعال العباد تعنى أمره بتنفيذ هـذه الأفعـال لا حبه لها وبغضه لها هو النهي عنها.[4]

التنزيه عن الجهل:

أتت بعض الفقرات في العهد القديم في صيغة الاستفسار لتوحى بجهل السائل وهو في هذه الحالة الذات الإلهية، فبرر سعديا ذلك بأنه بمعنى التقرير لأن الله لا يخفى عليه شئ، لذلك أضاف سعديا كلمة مقرراً في ترجمته للجملة التى وردت في سفر التكوين عندما كان يسأل الله

"وفوق المقبب الذى على رؤوسها شبه عرش كمنظر حجر العقيق الأزرق وعلى شبه العرش شـبه كمنظـر إنسان عليه من فوق" فأولها سعديا بأنها صورة لبيان شرف الرب وعظمته. انظر الأمانـات: صـــ ١٠٣، שמעון ראבידוביץ: עיונים במחשבת ישראל . עמ' ٢١٧.

[1] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٩١، ٩٢.

[2] – سورة آل عمران : الآية ٥٤.

[3] – الفراء: معانى القرآن. ج١. صـــ ٢١٨.

[4] – القاضى عبد الجبار: المغنى. ج٦ . القسم الأول. صـــ ٨١- ٨٦.

عن مكان آدم في الجنة[1]، ثم يقول في التفسير: "וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים، אֶל-הָאָדָם؛ וַיֹּאמֶר לוֹ، אַיֶּכָּה. ليس هذا استفهام إذ كان الخالق جل وتعالى لا يخفى عليه أمر... وإنما هو تقرير لعبده ليكون إقراره مفتاح (مفتاحاً) لتوبته لما يعلمه أنه يقع من الجواب"[2].

كما وردت في القرآن الكريم بعض الآيات التي يستفسر فيها الله عن شيء ما ففسرها شيوخ المفسرين على أنها لا تنم عن جهل الله حتى لو كان ظاهر الآية يدل على ذلك، لكن الله يردد الاستفسار من باب التأكيد والإقرار مثل قوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ"[3] عندما سأل عيسى وهو يعلم ما يقول وما يجيبه به، فرد عليه عيسى وهو يعلم أن الله لا يحتاج إلى إجابته، فكما صلح أن يسأل عما يعلم ويلتمس من عبده ونبيه الجواب فكذلك يشرط من فعل ما يعلم، حتى كأنه عند الجاهل لا يعلم.[4]

<u>كلام الله:</u>

كانت هذه المسألة من أهم المشكلات التي واجهت من نادوا بالتنزيه التام والمطلق لله فحتى يتم لمبدأ التنزيه النقاء التام يجب كذلك أن تنتفي فكرة كلام الله، ولكن الله يكلم أنبياءه ليوحي إليهم ويرشدهم. ولأن سعديا قد أخذ على عاتقه مبدأ التنزيه التام حاول أن يتخلص من هذه المشكلة بإثبات أن الكلام أمر محدث يحدثه الله حسب الحاجة إليه. فيقول: "كذلك لما كنا لم نشاهد كلاماً إلا تلقينا عن سابق سبقنا عليه فتعلمناه منه عرفنا أن الكلام الأول كان اختراع"[5].

وحتى لو كان هذا الكلام يصدر عن الجماد، فيقول في موضع آخر: "ويمكن أن يكون ظهور النور والمخاطبة إنما وقعا منها لعلل في الشجر. وذلك أن العناصر لما كانت أربعة كانت النبوة والمخاطبة من أربعتها ولذلك نجد الحكيم خاطب تارة من نار وأخرى من ريح وأخرى من النبات الذى هو مضاف للأرض وأخرى على الماء"[6] .

ولم يجد سعديا حلاً لمسألة كلام الله إلا عند المعتزلة التي شذت عن قاعدة الصفات التي وضعتها لنفسها في عدة مسائل منها كلام الله، فرأوا أن الكلام لا يمكن أن يكون صفة لله تعالى هي ذاته كالعلم والقدرة، فالله متكلم لا بكلام قديم بل محدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام، وهو ليس قائماً به بل خارجاً عن ذاته يحدثه في محل جماد فيُسمع من المحل. ولهذا

---

[1] - سعديا جاءون: ترجمة التوراة إلى العربية. سفر التكوين(٣:٩).

[2] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٧٥، ٧٦.

[3] - سورة المائدة: الآية ١١٦.

[4] - الفراء: معاني القرآن. ج٢. صـ ٣٦٠، ٣٦١.

[5] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٦٥، ٦٦.

[6] - المرجع السابق: صـ ١٢٦.

اضطرت المعتزلة في الآية التى تقول "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"[1] إلى أن يقولسوا إن الله خلـق كلاماً في شجرة وخرج منها الكلام فسمعه موسى عليه السلام.[2]

وكما اتبع سعديا المعتزلة في تأويلهم لكلام الله لأنبيائه، اتبعهم أيضاً في مسألة رؤيـة الله فرفض جواز رؤية الله، ولكنه تخلص منها بالقول بأن ما يراه الأنبياء عند مخاطبة الرب هو نوره، فالتشدد في مبدأ التنزيه جعلهم يرون أن الرؤية تعنى التشخيص فنرى سعديا يقـول عند مخاطبة الله لإبراهيم: "ثم ارتفع نور الله حين فرغ من مخاطبة إبراهيم"[3] .

وقد وصلت المعتزلة في استدلالها إلى عدم جواز رؤية الله تبارك وتعالى حتى فـي يوم القيامة بدليل المقابلة، فالله تعالى لا يمكن أن يكون مقابلاً لأن ذلك من صفات الأجسام[4].

---

[1] – سورة النساء: الآية ٦٤.

[2] – زهدى حسن جار الله: المعتزلة. مطبعة مصر. ١٩٤٧. صـ ٧٧، ٧٨.

[3] – تفسير سعديا لسفر التكوين صـ ١٢٠، واستشهد سعديا أيضاً بالفقرة التوراتيـة فـي سـفر الخـروج (١٨:٣٣) عندما طلب موسى من الله أن يراه "فقال "أرني مجدك" وقال له الله "لا تقدر أن ترى وجهـي لأن الإنسان لا يراني ويعيش" وعندما يقول أحد الأنبياء أنه رأى الله يقول رأيت عظمة الرب (כבוד ה') . وعندما سأل موسى الرب أن يراه قال له إن نوري عظيم لا تستطيع أن تراه فلا تنظر إليه حتى لا تمـوت ولكنـي سأتجلى لك في السحاب أو ما شابه ذلك . שמעון ראבידוביץ: עיונים במחשבת ישראל . עמ' ٢٢٤، ٢٢٥ .

[4] – القاضى عبد الجبار: شرح الأصول. صـ ١٦٦، ١٦٧، المحيط بالتكليف ١/ ٢٠٩.

خامساً: الخلق

الخلق كلمة تستعمل للدلالة على قدرة الله في الخلق، وهى لا تشمل الخلق الأول من العدم فحسب، بل تشمل كذلك خلق العالم والإنسان وكل ما هو كان وكل ما سيكون.[1]

الخلق من عدم:

عرف المتكلمون المسلمون، عبر مصادر متنوعة، نظريات مختلفة عن أصل العالم. ولكن من أكثر النظريات التى حظيت بالقبول عندهم، هى نظرية الخلق من عدم والتى توصف أيضاً بنظرية "الخلق لا من شيء"، وتعزى هذه النظرية إلى من يعترفون بوحدانية الله[2]. هذا على عكس النظرية السابقة والتى كانت سائدة لدى آباء الكنيسة وفيلون، والتى تذهب إلى أن الخلق من مادة قديمة[3]. وكذلك وجدت إشارات في الأدب الأجادي اليهودي إلى أن الخلق كان من شيء ما.[4]

ولكن مع ظهور الفلسفة اليونانية المترجمة وظهور نظرية الخلق من عدم، الذى ترجمه المسيحيون السريان على أنه يعني "اللاشيء"، قبل متكلمو الإسلام بهذا الرأى لأنه يوافق تصورهم لإظهار قدرة الله المطلقة، كما أيد هذا الرأى ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم: "كان الله ولم يكن شيء غيره"[5]، ولهذا أيضاً رفض هؤلاء المتكلمون نظرية أرسطو في القول بقدم العالم لأنها لا تتفق مع عقيدتهم التى تعتمد على القرآن الكريم.

وما يؤكد ذلك شهادة البغدادي (ت ٤٢٩هـ– ١٠٣٧م) الذى يحتج في كتابه "الفرق بين الفرق" باعتقاد المعتزلة بأن الله خلق الخلق "من لاشيء" ولذلك "فإنه يصح القول بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئاً"[6]

---

[1] – دائرة المعارف الإسلامية. نقلها للعربية أحمد الشنتاوي، إبراهيم زكى خورشيد، عبد الحميد يونس، حافظ جلال. ١٩٢٣. المجلد الثامن. صـ ٤٠٩.

٢– ابن حزم: الفصل.ج٥. صـ ١٥٧، ١٥٨.

[3] – هارى ولفنسون: فلسفة المتكلمين. ترجمة مصطفي لبيب عبد الغني. المجلس الأعلي للثقافة. المشروع القومي للترجمة.٢٠٠٥. ط١. صـ ٤٨٨.

[4]–المرجع السابق: صـ٤٨٨، فقد رأى بعض اليهود أن תהו ובהו كانت هى المادة الموجودة وقت الخلق وهي مادة ليس لها شكل أو لون أو جسم أو روح ولم تكن عدماً بل تفتقر للشكل. فحاول سعديا دحض هذا الرأى بالتفريق بين العماء والعدم وبيان أن العماء هو مرحلة لاحقة على عملية الخلق لا سابقة عليها . سعديا جاعون: الأمانات والاعتقادات. صـ ٥٧، تفسير سفر الأمثال. صـ ١٨٦، ١٨٧.

[5] – صحيح البخارى: كتاب بدء الخلق .ج٤. صـ ١٢٩.

[6] – البغدادي: الفرق بين الفرق . دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ١٩٨٥. ط١. صـ ٧٩، ٨٠.

ولأن سعديا يتبع الدعوة إلى وحدانية الله، فقد اتبع نظرية الخلق من لا شـــيء، مثــل المتكلمين المسلمين، وتصدى لمن قالوا بأن الكون جاء من شيء. يقول ســعديا: "فــالأولون يقولون لا يجوز أن يكون شيء لا من شيء ويجوز أن يكون المكان والزمان والمتمكن مادين بلا نهاية والأمر بعكس ذلك لا يجوز أن يكون الزمان والمكان والمتمكن غير متناهين ويجوز أن يكون شي (شيء) من لا شي (شيء)"[1]

ونلاحظ أن سعديا استخدم للدلالة على صيغة "من العدم" التعبير العربي الشائع "لا من شيء" المساوي لـــ "ל'א מדבר" في اللغة العبرية.

أدلة الخلق:

١- دليل التناهي:

يقوم هذا الدليل على مقدمات ثلاث وهي:

المقدمة الأولى: العالم متناه في العظم.

المقدمة الثانية: القوة الموجودة في العالم، تلك التي تحفظ عليه وجوده قوة متناهية.

المقدمة الثالثة: قوة متناهية كهذه لا يمكن أن تُحدث وجوداً لا متناهياً.

من هذه المقدمات الثلاث يستدل سعديا على وجوب أن يكون للعالم بداية ونهاية وأنـــه يوجد عالم واحد، فيقول: "ثم لوقوع البصر على أقطار متناهية وأبعاد محصورة"[2]، وكذلك قوله: "إن السماء والأرض لما صح أنهما متناهيان بكون الأرض فـــي الوســـط ودوران السماء حواليها وجب أن تكون قوتهما متناهية إذا لم يجز أن تكون قوة لا نهاية لها فـــي جسم له نهاية فيدفع بذلك المعلوم فإذا تناهت القوة الحافظة لهما وجب أن يكون لهما أول وآخر"[3].

وقد صاغ المعتزلة هذا الدليل في عدة نقاط، وهي[4]:

أ- لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذى يقطع مسافة متناهية يقطع ما لا نهاية له، لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية.

ب- لا بد أن يلي الجرم من الجرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه.

ج-الله هو الذى ألف أجزاء الجسم، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تتحمل تلك الأجزاء التجزؤ أم لا يقدر؟ إن قيل: لا يقدر، كان فـــي ذلـــك تعجيز لله، وإن قيل نعم يقدر، ففيه إقرار بالجزء الذى لا يتجزأ.

---

[1] - مقدمة تسوكر للتفسير: صـــ ٣٤.

[2] - المرجع السابق: صـــ ٥.

[3] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٣١.

[4] - حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية. ج١. صـــ ١٥٨.

د- لو كان لا نهاية للجسم في التجزؤ لكان في الخردلة من الأجزاء التى لا نهاية لها مثل ما في الجبل.

هـ- علم الله يحيط بكل شيء وهذا يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم، فالأجزاء متناهية.

٢- دليل المماثلة بين الأشياء في العالم:

هذا الدليل يبدأ بافتراض: وهو أن العالم وجد بعد أن لم يكن موجوداً، وعن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة في العالم، تلك التى وجدت كلها عن علة من العلل دائماً، ثبت أن العالم ذاته وجد من علة تسمى الخالق. يقول سعديا في هذا الإطار: "إنما احتجنا إلى أن يعرفنا كيف كان ابتداؤها لأنه لم نشاهد نباتاً إلا عن نبات فعرفنا أن أصله كان اختراعاً، ولم نشاهد حيواناً إلا عن حيوان وعرفنا أوله كيف كان، ولم نشاهد إنساناً ذكراً ولا أنثى إلا عن ذكر وأنثى مجتمعين.فعرفنا أن الذكر الأول خلق من التراب والأنثى الأول من ضلع...منها من يشاهد حوة مخلوقة من بعده وسيما من ضلعه..فلا يشك في أنه هو مخلوق مثلها إذ الجنس واحد".[1]

وهذا التدليل هو نفس التدليل الذى قدمه الشهرستاني منسوباً إلي أبى الحسن الأشعري فيقول: " يبدأ أبو الحسن فيبين كيف أن حدوث الإنسان وتكونه من نطفة أمشاج وتقلبه في أطوار الخلقة لا يمكن تفسيره بإرجاعه إلى الإنسان نفسه أو إلى أبويه أو إلى الطبيعة، بل بالأحرى إلى صانع قديم قادر عليم وينتهي إلى أن ما ثبت من الأحكام لشخص واحد أو لجسم واحد ثبت في الكل في الجسمية. وبذلك فهناك خالق واحد وهذا العالم مخلوق".[2]

٣-دليل حدوث الأعراض المكونة لأجزاء العالم:

ثبت فيما سبق على صفحات هذا البحث أن حدوث العالم يستند إلى أن الأجسام لا تخلو من الأعراض "والأعراض حوادث أى أن لها بداية ونهاية وما لا يخلو من الحوادث لا بد أن يكون حادثاً".[3]

وقد أثبت الباقلاني ذلك من خلال مقدمات ثلاث هي:[4]

أ- أن الأعراض توجد.

ب-أن الأعراض حوادث، أى أن لها بداية ونهاية. والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون.

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٦٥، ٦٦.

[2] - الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام. تحقيق ألفرد جيوم. مكتبة الثقافة الدينية. ١٩٤٨. صـ ١١، ١٢.

[3] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٥.

[4] - الباقلاني: التمهيد. صـ ١٧- ٢٣.

ج- الأجسام حادثة والدليل على حدوثها أنها لم تسبق الحودات (الأعراض) ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدث محدث.

وقد استخدم سعديا عرض الحركة التى اعتبرها من الأعراض الحادثة ليدحض فكـرة التعاقب بلا نهاية، فقد رأى أن التفاوت والاختلاف بين الحركات سواء من حيـث السرعة والبطء دليل على تناهيها وبالتالي على حدوثها.[1]

ومن هذا نستخلص نتيجة مهمة، وهى أن سعديا كان ممن يرفضون المذهب الذري.

فسعديا لم يشر إلى أن الجسم الذى يستخدمه هو جسم يفترض تكوينه من ذرات، بـل على أساس أن الأجسام غير مركبة من ذرات. فرفض القول بالمـذهب الـذري واعتبـر أن الأجسام هى أصل الأشياء.

٤- دليل استحالة التعاقب بلا نهاية:

يعتمد هذا الدليل على جزأين هما:

الأول: تناهي الزمن، وقد سبقت الإشارة إلى هذه الجزئية.

الثاني: يعتمد على أن كل ما احتمل الزيادة والنقصان هو متناهي القـوة، والتنـاهي يوجـب الحدث واختلاف الحركات وتفاوتها دليل التناهي والحدث.

يقول سعديا: "ما وجه الحكمة في أن الكواكب لم تخلق مع السما (السماء) مـن أول. ونقول ليلا (لئلا) نتوهمها قديمة. وموضع الاعتبار أن العناصر الأربع معما (مع ما) يـشاهد فيه من التغيير والحدث قد توهمها قوم قديمة بشبهةהָאָרֶץ הָיְתָה فكيف هذه الكواكب التى هى كأنها جوهر خامس معتدل لا يزيد ولا ينقص بالحرى لو خلقها أولاً لتوهموها قديمة. ثم لـم خلقها كثيرة فنقول أيضاً ليبطل عبادتها حتى نشاهد بعضها يكسف بعضاً وبعضها يمنع بعضاً فعله".[2]

ثم يقول عن الحركة: "وقوله "הַמּוֹצִיא בְמִסְפָּר צְבָאָם؛ לְכֻלָּם، בְּשֵׁם יִקְרָא"[3]، يريد به الكواكب الثابتة التى حركتها كلها واحدة. وقال هناك "מוֹנֶה מִסְפָּר، לַכּוֹכָבִים" [4]يـشير إلـى الكواكب السيارة التى لكل واحد منها حركة مفردة أو حركات. والثالث ليلا (لئلا) نعبد شـى (شيئاً) منها إذا صح عندنا أنها محدثة مسواة مقهورة، والثالث لنصدق بالآيات التى سيـصف لنا أنه صنع فيها من وقوف النورين ليهوشع..وإنما كان ذلك بوقوف الفلـك المحـرك مـن المشرق... وليس يظهر لعيون الناس إلا الحركة المشرقة لـسرعتها فتخفـا معهـا جميـع

---

[1] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٥.

[2] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٣٧.

[3] - "من الذى يخرج بعدد جندها يدعو كلها بأسماء". سفر أشعيا (26:40).

[4] - "يحصى عدد الكواكب يدعو كلها بأسماء". سفر المزامير (٤:١٤٧).

الحركات ومن رجوعه عشر درجات لحزقياهو... ومن إفراطها في الحما على جنود العدو فنقول لا شك في أنه قدر على إحداثها يقدر على أن يصنع بها هذا الصنيع وأكثر منه..."[1]

وقد استند سعديا في هذا المبدأ إلى نفس ما استند إليه "الجويني" في أن اللامتناهي لا يمكن قطعه، على نحو ما قرره "النظّام" في أنه لا يمكن لشيء أن يوجد لو كان وجوده مسبوقاً بعدد لا متناه من العلل.

فيقول الجويني: "فإنا نفرض القول في الدورة التى نحن فيها ونقول: من أصل الملحدة أنه انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لها، وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على أثر الواحد فإذا انصرمت الدورة التى قبل هذه الدورات إذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها".[2]

٥- دليل التخصيص:

اتخذ سعديا من اختلاف الحركات دليلا على الحداثة وانطلق من هذا لإثبات وجود فاعل ومخصص هو الذى قام بالتمييز بينها، وذلك يدحض فكرة الاتفاق والمصادفة في خلق العالم، ويعنى أن هناك خالقا هو الذى خلق الأشياء بقصد وإرادة حرة. فالاجتماع بين هذه الأشياء المتناقضة يدل على علة فاعلة وغاية من وراء هذا الاجتماع والتركيب. يقول سعديا: "حكيم قادر يخترع كل ما يريده بإرادته"[3]. كما يقول أيضاً "إلا البارى (البارئ) ابتدعا (ابتدع) فكما شاء الله كون النبات كانت الأشياء المختلفة صورها في الطول والعرض والاستدارة والمختلف مقاديرها... والمختلفة ألوانها وطعومها..، والمختلف زمان نموها وبلوغها..، وكان ذلك كله في أبدع وقت على تمامه..لمصلحة الناس ومنافعهم"[4].

فالحكمة التى يربطها سعديا دائماً بفعل الخلق، والتى كانت هى الغاية التى من أجلها وجدت الموجدات، لتدل على أن فعل الخلق الإلهي يتصف بالحرية والمباشرة، وأن هذا الفعل وقع بناءً على غاية محددة سلفاً. يقول سعديا: "فيكون إنما عاد بالإشارة بالهاءات إلى ما كان في تقديره وفي حكمته...ففصح بأنهما جميعاً خلقا في أقل أن تكون من الزمان... فالكل يبتدى دفعة ويكمل دفعة"[5].ثم يقول في موضع آخر: "فإنه تعالى أوجدهما وجود كلي (وجوداً

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٤١،٤٠.

[2] - الجويني: الإرشاد. صـ ٢٦.

[3] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٢١.

[4] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٣٤.

[5] - المرجع السابق: صـ ٢٧.

كلياً) أعنى على صفة الكمال في دفعة واحدة...وكما أوجبت الحكمة أن يوجد لمنفعه أوجده على كمال نفعه... وما خلقه الله نفعاً جعله لهم نفعاً وعلمهم خواصه ومنافعه..."[1].

وكذلك اتخذ الجويني هذا الدليل كدليل تكميلي يلحق بدليله على حدوث أعراض الجواهر واستحالة التعاقب بلا نهاية ليبرهن على أن لخالق العالم إرادة حرة، فإذا ثبت حدث العالم وتبين أنه مفتتح الوجود فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوز تقدمه عليه بأوقات ومن الممكن استئخار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً من استمرار العدم المجوز قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص يخصصه بالوقوع في وقت معين. ثم يتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار ومخصص بإيقاعها ببعض الصفات والأوقات، فالله (المخصص) الذى أحدث العالم في وقت مخصوص فضله على وقت آخر ممكن، لا يفعل ما يفعله بالضرورة وإنما يفعل بمشيئة حرة.[2]

نظرية الجزء الذي لا يتجزأ:

كان نتيجة لرفض سعديا للمذهب الذري رفضُه كذلك لفكرة الجزء الذى لا يتجزأ، وقد استند في رفضه هذا إلى أن اللامتناهي لا يمكن أن يكون له وجود فعليٌ وأن تجزئة وقسمة الأشياء إلى ما لا نهاية، تكون له مصداقية في حالة واحدة، وهى حالة القوة لا الفعل. يقول سعديا: "أما بعد فإن جميع الموجودات وإن كانت لا تحصى كثرة فإنها راجعة إلى قسمين وهما عناصر ومركبات. فأما العناصر فهي أربعة وهى النار والهوا (الهواء) والماء والتراب ومنهم تركبت جميع الأشيا (الأشياء)، وهم باقيين لا يفنون إلى الوقت الذى أوجبت الحكمة...وأما ما نشاهده في زماننا من فنا (فناء) الجزويات (الجزئيات) منهم ومن المركبات أيضاً فليس ذلك بأكثر من تفريك أجزا (أجزاء) وإعادة العناصر بعضه إلى بعض".[3]

وقد اختلف العلماء المسلمون حول فكرة الجزء الذى لا يتجزأ فأنكره "النظّام" ووافق عليه "العلّاف" الذى سلم بوجود الذرات[4]. وجاء رفض من اعترضوا على فكرة الجزء الذى لا يتجزأ لرفضهم قابلية انقسام المادة إلى ما لا نهاية على أساس أن اللامتناهي لا يمكن لله معرفته، في حين أن من أيدوا الفكرة رأوا أن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه وتعالى ويبطل ما فيه من اجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ[5].

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٣٦.

[2] - الجويني: الإرشاد. صـ ٨، ٢١، ٢٨، ٢٩.

[3] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٣٠.

[4] - الأشعري: مقالات الإسلاميين. صـ ٥٩، ٣١٨.

[5] - المرجع السابق : صـ ٣١٤.

وقد اتفق سعديا رغم اختلافه مع من يعتقدون بالجزء الذى لا يتجزأ في أن الأعراض تحل بالجواهر مثل اللون والطعم والرائحة، فيقول: "والجواب كما ينقل البارى (البارئ) أعراض الجواهر في الأوقات الذى يحدث فيه معجزات ليومن (ليؤمن) خلقه وذلك كما نقل الما (الماء) فجعله دماً. فإن بعض أهل النظر يقولون أفنا (أفنى) الماء وأحدث دماً ثم افنا (أفنى) الما (الماء) الدم وابتدى ماء... ولكنا نقول رفع عن الما (الماء) أعراض الما (الماء) كلها بياض لونه وطيب رايحته (رائحته) ولذة طعمه وترك الرطوبة بحالها فأحدث فيها أعراض الدم، حمرة لونه ونتن رايحته (رائحته) وكره طعمه حتى صح الانقلاب"[1]

وكما هو الحال في الماء والدم، كذلك كان الحال في العصا والثعبان، يقول سعديا: "وكما نرد عليهم أيضاً في عصا هارون فإنهم يقولون أفنا (أفنى) الله الخشب وأحدث حيوانه ثم أفنا (أفنى) الحيوان وابتدى الخشب...ويبطل هذا القول لأنه يبطل الانقلاب. ولكنا نقول رفع البارىء عن العصا أعراض الخشب كلها وترك الجوهر بحاله وأحل فيه مكانها أعراض الحيوان وبذلك ما تم الانقلاب"[2]

وقد اختلف علماء الكلام المسلمون حول هذه المسألة فمن ناحية زعم "العلاف"[3] و"الفوطي"[4] و"أبو هاشم الجبائي"[5] أنه يستحيل أن تخلو الجواهر الحادثة من الأعراض مثل اللون والطعم والرائحة وما إلى ذلك، ومن ناحية أخرى زعم "الكعبي"[6] أن الجواهر يمكن أن تخلو من كل الأعراض فيما عدا اللون.

نظرية الكُمون عند سعديا:

آمن سعديا بنظرية الكُمون والظهور فرأى أن الخلق، حتى لو كان في ستة أيام، إلا أنه جاء دفعة واحدة. يقول سعديا: "ولما قال ههنا אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ (الأرض والسماء)...ففصح بأنهما جميعاً خلقاً في أقل أن تكون في الزمان زال ما كان يظنه الظان أن خالق السماوات لم يخلق الأرض وليس ببعيد أن يكون المحيط والمركز جميعاً ابتديا لأنا كذاك نشاهد جميع الأجسام تبتدى. أما النبات فليس يسبق قشرها للحمها لنواتها لقمعها...بل الكل يبتدى دفعة ويكمل دفعة...وقوله إن الله خلق الأرض وهى فليس من أول ما خلقها اسمها אֶרֶץ

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٧٠.

[2] - المرجع السابق: صـ ٧٠.

[3] - الأشعري: مقالات الإسلاميين، صـ ٣١٤.

[4] - أبو هشام بن عمرو الفوطي كان في عصر المأمون (٨١٣- ٨٣٣م) الأشعري: مقالات الإسلاميين. صـ ٣١٥.

[5] -المرجع السابق: صـ ٣١١.

[6] - أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي توفي ٣١٧هـ.

(أرض)، وإنما سميت كذلك في اليوم الثالث بعد ما كشف الما (الماء) عنها...ولكنه يعنى أنه خلق المكان الذى يسميه אֶרֶץ (أرض)"[1].

فسعديا يبين من خلال الفقرة السابقة أن السماوات والأرض لم تخلق خلال الأيام الستة بل خلقت في أول يوم ولكنها سميت وأصلحت وظهرت عليها علامات الحياة خلال الأيام الستة فالوجود خلق كله دفعة واحدة كاملاً، فيقول: "فإنه تعالى أوجدهما وجود كلي (وجوداً كلياً) أعنى على صفة الكمال في دفعة واحدة لم تشنو شيء (شيئاً) بعد شيء...فكان ذلك في دفعة واحدة...وكما أوجبت الحكمة أن يكون إنما أوجده على كمال القدر الذى تنتهى إليه..."[2]

أما ما نشاهده من تغير وإحداث وأعراض أخرى في المخلوقات فهو ليس إلا ظهوراً لا خلقا من جديد يقول: "وأما ما نشاهده في زماننا من فنا (فناء) الجزويات (الجزئيات) منهم ومن المركبات أيضاً فليس ذلك بأكثر من تفريك أجزاء وإعادة العناصر بعضها إلى بعض....وأما ما نشاهده في زماننا فهو مثل النار التى تفنى الحطب وليس ذلك بأكثر من تفريك أجزائه وإعادة كل عنصر لعنصر"[3]

وقد اتبع سعديا في هذه النقطة رأى "النظّام" في أن الخلق جاء دفعة واحدة ثم لم تخلق الأشياء كلها في وقت واحد فحسب، بل إن كل الأشياء المخلوقة هكذا احتوت في ذاتها على كل أنواع الأشياء التى من شأنها أن توجد في المستقبل. وبما أن كل الأشياء كامنة في الأشياء المخلوقة وقت خلق العالم، فإن ظهور أى من هذه الأشياء من مكمنها يجب اعتباره ظهوراً فحسب، وليس شيئاً راجعاً إلى فعل من أفعال الخلق والاختراع.[4]

ورغم أن سعديا وافق "النظّام" في نظرية الكُمُون رغم معارضة الغالبية لها، فإنه عارض نظريته في الطفرة[5]، حيث يزعم "النظّام" أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة.[6]

ولكن من ناحية أخرى رفض سعديا أيضاً "كالنظّام"، الاعتقاد السلفي بالخلق المستمر الذى يكون بموجبه كل تغير في شيء من الأشياء فعلاً جديداً من أفعال الخلق الإلهي، بل هو

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٧.

[2] - المرجع السابق: صـ ٣٦.

[3] - المرجع السابق: صـ ٣٠.

[4] - هارى ولفنسون: فلسفة المتكلمين. ج٢ . صـ ٦٥٢.

[5] - فيقول سعديا: "والتجأ بعض الناظرين إلى القول بجزء لا يتجزأ وبعضهم قال بالطفرة وبعضهم قال بوقوع أجزاء كثيرة على أجزاء كثيرة فتبينت هذه الطعن فوجدته تمويهاً من أجل أن يجزء الشيء بلا نهاية إنما يقع لنا وهماً". سعديا جاءون: الأمانات والاعتقادات. صـ ٣٩.

[6] - الأشعري: مقالات الإسلاميين. صـ ٣٢١.

علاقات سببية فعلية بين السبب ونتيجته والظاهرة وعلتها، ومن هنا كان سعديا من المؤمنين بالسببية الطبيعية.[1]

ومن الأسباب التى جعلتنا نقول إنّ سعديا قال بالسببية الطبيعية إنه قال بالطبع في الموجدات والاختلاف وارد بقدرة الله وحكمته، فيقول: "كما أن النار تحرق بطبعها ولا تبرد والثلج يبرد بطبعه ولا يحرق. ولكنه جعلها مختلفة لنعلم أنه يفعل الشيء وضده".[2]

ويقول في موضع آخر: "وأقول إن عادة الطبع ليست بعقوبات وإنما تكون عقوبات الحوادث الخارجة عن الطبيعة...فمن ذلك لا يقال أعمي لمن لا يبصر بقفاه ولا يقال أبكماً لمن لا يتكلم بأذنه ولا أصماً لمن لا يسمع بيده لأن هذه الأعضا (الأعضاء) كذى طبعها ألا تبصر ولا تتكلم ولا تسمع... وإنما يقال ذلك للأعضا (للأعضاء) المطبوعة على ذلك إذا أحدث فيها حادث غريب فيسمي الما (الماء) كذاك من طبعه الانسياب..."[3]

وكما اتبع سعديا "النظّام" في القول بالسببية، اتبعه في القول بالطبع أيضاً، يقول النظّام: "إن ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامي به وتصاعده عند زجة الزاج صعداً... ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب وكذلك سائر الأشياء المتولدة[4]، فالطبع على هذا عند النظام مجرد أداة تفعل فعلها بأمر الله. ولكن الله قادر أن يغير بقدرته هذا الطبع ليصبح معجزة.[5]

فالطبع هو مبدأ قوانين السببية، وإنكار لمبدأ الصدفة، فالعالم محكوم بقوانين سببية أودعها الله فيه وقت خلقه وهى تعمل بتدبيره تعالى وتخضع لإرادته.

ومن هنا نصل إلى فكرة الغائية فنظم هذا العالم وترتيبه وفعله أعظم دليل على إتقان التدبير ومع كل تدبير مدبر ومع كل حكمة حكيم.

والغائية عند سعديا تعنى التفاؤل بمعنى أن العالم يسير وفق خطة محكمة وأن الشر عرض زائل، فكل المخلوقات في وجودها عاجزة ومفتقرة دائماً إلى موجدها[6]، فالعالم لا يثير عبثاً، بل إن الخلق كله جاء لإظهار الحكمة الإلهية ولصالح المخلوقات[7].

---

[1] - انظر سعديا جاءون: تفسير لسفر التكوين. صـ ٧، ٣٠، ٣١.

[2] - المرجع السابق: صـ ٤٤.

[3] - المرجع السابق: صـ ٧٧.

[4] - الأشعري: مقالات الإسلاميين. صـ ٤٠٤.

[5] - البغدادي: الفرق بين الفرق .صـ ٦٩، ٩٧، ١٠١، ١٠٣.

[6] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٦.

[7] - المرجع السابق: صـ ٣٤، ٣٦، ٥٣، ٥٤.

واتفقت غالبية المعتزلة على ذلك فرأت أن الخير باقٍ أما الشر عرض[1] لا يتعـــارض مع الغائية النهائية للخلق، وهى أن الخلق جاء من أجل منفعة الخلق وذلك حتى يتوافق مع مبدأ العدل الإلـهي لأن الله لا يفعل إلا خيراً والشر من البشر.[2]

---

1 - الأشعري: مقالات الإسلاميين: صـــ ٢٤٥.

2 - المرجع السابق: صـــ ٢٤٧.

سادساً: النبوة

أظهر العهد القديم النبي عموماً على أنه المتحدث باسم الرب. أما أصل كلمة "נביא" في العبرية وصلته باللغات السامية، فقد اختلف العلماء حوله، إذا كانت من الجذر الأكادي (nabû) (بمعنى أن يقرأ) [1] أو من كلمة نابي أو من أصل آخر [2]، وكذلك اختلاط اسم النبي مع أسماء أخرى مثل "מתנבא" [3] "متنبيء"، "רואה-חוזה" [4] "الرائي والعراف"، "איש אל'הים" [5] "رجل الله" ، وفي سفر أخبار الأيام أطلق على اللاويين(من يقومون بطقوس الكهانة) لقب أنبياء [6]، ومن هنا اختلطت وظيفة النبي مع وظائف أخرى مثل الكاهن والعراف والساحر [7]، واستناداً إلى تلك الصعوبات التى تكتنف البحث في معنى النبوة، ذهب بعض الباحثين إلى أن النبوة ظاهرة غريبة عن اليهودية، وقد استعارها اليهود من البيئات المجاورة في الشرق القديم وألبسوها عدداً من شخصياتهم التاريخية. [8] والدليل تطابق مظاهر النبوة العبرية مع ملامح ومراسم العبادات المتبعة في الشرق القديم وعلى وجه الخصوص لدى الكنعانيين. [9]

كما اتصفت النبوة الإسرائيلية بخصوصيتها الشديدة، حيث إنه لا يوجد اعتراف بالنبوة خارج بني إسرائيل [10]، بل هناك اعتقاد بأن بني إسرائيل كلهم أنبياء، حتى الأنبياء الذين عدهم الإسلام أنبياء اعتبرهم العهد القديم ملوكا فقط مثل داود وسليمان [11]، أما إبراهيم وإسحاق

---

[1] -האנציקלופדיה העברית:כ"24. עמ'800.

[2] -موسكاتي: الحضارات السامية القديمة. صـ ١٥١.

[3] - مثل سفر صموئيل الأول (١٠: ٥-١٣) مثل المتنبئين في عصر القضاة، فقد تم اعتبارهم من ضمن الأنبياء رغم أنهم لم يكن لهم دور اجتماعي واضح، وعدُ شاؤل منهم. انظر: האנציקלופדיה העברית:כ"24. עמ'800.

[4] - مثل سفر صموئيل الأول: (٩:٩) (٧: ١٢).

[5] - سفر ملوك أول: (٢٠، ١٣، ٢٨، ٣٨، ٤١).

[6] - سفر أخبار الأيام الأول: (٢٥: ١-٤).

[7] - האנציקלופדיה העברית:כ"24. עמ'٧٩٨، ٨٠٠.

[8] - محمد بحر عبد المجيد: اليهودية. مكتبة سعيد رأفت. القاهرة. ١٩٧٨. صـ ١٨٠.

[9] - לקסיקון מקראי:כרך שני.עמ'636.

[10] - حيث رأى حكماء المشنا أن ظاهرة النبوة أمر اختص به بنو إسرائيل فقط دون غيرهم من الأغيار. انظر: האנציקלופדיה העברית:כ"24. עמ' ٨٠٨.

[11] - فداود برز في العهد القديم دوره كملك فقد استطاع بدهائه ضم الكهنة، الذين اصطدم بهم شاؤل، إلى بلاطه، وجعل الهيئة الدينية إدارة من إدارات الدولة، وكذلك اهتم سليمان بالتقدم التجاري والترف في بلاطه وكثرة الزوجات، وإدخال عبادة الأوثان بسبب زوجاته الأجنبيات. موسكاتي: الحضارات السامية القديمة. صـ ١٤٢-١٤٤.

ويوسف فهم آباء لا أنبياء تربطهم بإسرائيل علاقة النسب لا النبوة.[1]

أما عن الدور المنوط بالنبي في الديانة اليهودية فهو في الأغلب دور تاريخي لا ديني، وذلك يظهر في الحرص على ذكر اسم النبي ونسبه في بداية السفر المسمى باسم النبي، للتأكيد على صفته الشخصية ووجوده التاريخي، وهذا جعل من العهد القديم كتاب تاريخ لا كتاب دين، والأنبياء مؤرخي هذا الكتاب.[2] هذا بالإضافة إلى أنه قد غلبت السمة الأسطورية على بعض شخصيات الآباء (موسى ، إبراهيم، إسحاق، يوسف) في التوراة، وعلى التاريخ الإسرائيلي اللاحق في عصر القضاة[3]. كما أظهر العهد القديم وظائف أخرى للأنبياء مثل قيامه بطقوس الكهانة، والعمل في بلاط الملوك للتنبؤ وإعطاء المشورة للملوك، مما جعل الديانة اليهودية ديانة كهنوتية تركز على الطقوس والشعائر، وأصيبت بالجمود، وتفشت فيها الرؤية العنصرية.[4]

حتى معجزات الأنبياء التى أثبتها العهد القديم للأنبياء، أثبتها أيضاً لمدعي النبوة وبذلك ألغى الفرق بين النبي ومدعي النبوة مثل بلعام الذى طلب منه بالاق بن صفور أن يلعن بني إسرائيل فنزل إليه الرب وكلمه وطلب منه ألا يفعل ذلك[5]، والكهنة من حاملي التابوت الذين بمجرد أن وطأت أقدامهم نهر الأردن توقف مجرى النهر يميناً ويساراً وجفت الأرض تحت أقدامهم وظلوا واقفين في وسط النهر حتى تم عبور الشعب بأكمله[6]، وعندما ننظر إلى هذه المعجزة نراها مثل معجزة موسى في شق البحر، وكذلك معجزات السحرة[7]، كما وجد أنبياء فاسدين تحدث عنهم الأنبياء المتأخرين أفسدوا بني إسرائيل ووافقوا هوى الحكام[8]، ولذلك من الصعب أن تجد في العهد القديم فرق بين المتنبئين وأنبياء الله فكلاهما يتحدث باسم الله، ولذلك

---

[1] – محمد خليفة حسن : ظاهرة النبوة الإسرائيلية. صـ ٦، ٧، ١٧.

[2] – المرجع السابق : صـ ٣٢- ٣٥، ٩٧، יחזקאל קויפמן:תולדות האמונה.כרך4.עמ'74، מ.צ.סגל:מבוא.כרך1.עמ"9.

[3] – حيث لعب هؤلاء القضاة دوراً شبيهاً بدور زعماء القبائل في النظام البدوي الذى تتميز به الحياة السامية في مراحلها الأقدم عهداً . موسكاتي: الحضارات السامية القديمة. صـ ١٤٠، ١٤١.

[4] – محمد خليفة حسن: ظاهرة النبوة. صـ ٥٦، ٦٩، ٨٧، ٣٠٤، ٣٠٥، יחזקאל קויפמן:תולדות האמונה.כרך4.עמ"75- 122- 132- 240.

[5] –سفر العدد :(٢٢: ٥-١٣).

[6] – سفر يشوع :(٣: ١٤- ١٧).

[7] – سفر الخروج: (٧: ١١-١٢)، (٧: ٢١-٢٢).

[8] –سفر حزقيال: (١٣: ٢٢، ٢٥-٢٨)، سفر ارميا (٢٣: ٩-٤٠)، האנציקלופדיה העברית:כ'24. עמ' ٨٠٣.

كان يتم أحياناً الخلط بين النبي والرائي والعراف[1]، بل وكثيراً ما تغيب علامات النبوة تماماً عن النبي ويظهر في العهد القديم في صورة قائد عسكري يقود بني إسرائيل في الحروب، وأصبحت مهمة النبي وظيفة وراثية تنتقل من واحد للآخر مثلما انتقلت من موسى إلى هوشع.[2] ولم تظهر النبوة بمعناها الحقيقي بمعنى الموجه للشعب للخلاص من الذنوب ومحاربة عبادة الأوثان ومحاربة الملوك الفاسدين والدعوة إلى الوحدانية والتطهر والإصلاح الاجتماعي، لكن مع ربطها ببني إسرائيل وقضاياهم السياسية فقط، إلا مع إيليا وعاموس وحجي وأشعيا وحزقيال وزكريا[3]، أما من كان قبلهم مثل موسى وداود وصموئيل، فقد كان الدور الأبرز لهم هو الدور العسكري لا الديني[4]. ورغم ذلك رأى البعض أن النبوة فقدت دورها في عصر الأنبياء المتأخرين لأنها لم تحقق آمال الخلاص التي سبقت الخراب.[5]

ومن هنا اختلفت النظرة القرآنية للنبوة عن نظرة العهد القديم، حيث اتسمت النظرة القرآنية للأنبياء بالوحدة والتركيز على الجوانب الإيجابية في سبيل إصلاح المسار الديني للبشرية ونبذ الوثنية والإصلاح الاجتماعي، وهي أمور افتقرها التصور اليهودي حيث ركز على إطار القومية والخصوصية.[6] كما أن الإسلام اعترف بكل الأنبياء في حين أن اليهودية اعتبرت علاقة الدم والنسب هي العلاقة الرابطة بين الأنبياء، وخير مثال على ذلك الفصل بين إسحاق وإسماعيل واعتبار إسحاق وذريته أهلاً للنبوة وإنكار ذلك على إسماعيل.[7]

كما أن العهد القديم جعل المعجزات وأعمال السحر هي وظيفة النبي، وخاصة في عهد الأنبياء الأوائل، في حين أن هذه الأعمال في الإسلام أتت بوصفها دلائل للنبوة وتأييدا لها في بعض المواقف الخاصة، وينتهي دورها بمجرد تصديق النبي، ليبدأ في دوره الأساسي وهو الدعوة إلى عبادة الإله الواحد ونبذ السلوكيات الخاطئة في مجتمعه والدعوة إلى الطريق القويم. ولذلك نجد أن هذه الدعوة هي الخط الذي يربط بين كل الأنبياء الذين ذكرهم القرآن الكريم، في حين أن الخط الذي يربط بين الأنبياء الذين ذكرهم العهد القديم هو علاقتهم ببني إسرائيل فقط.

---

[1] – מ.צ.סגל:מבוא למקרא. כרך שני.עמ"231 - 235- 242.

[2] –المرجع السابق:כרך שני.עמ" ٢٤٢– ٢٤٤.

[3] - האנציקלובדיה העברית:כ"24. עמ"٨٠٢–٨٠٣، موسكاتي: الحضارات السامية القديمة.صـ ١٤٥–١٤٧.

[4] – האנציקלובדיה העברית:כ"24. עמ' ٨٠١، מ.צ.סגל:מבוא למקרא.כרך שני. עמ"248.

[5] - האנציקלובדיה העברית:כ"24. עמ' ٨٠٣.

[6] – محمد خليفة حسن: ظاهرة النبوة الإسرائيلية. صـ ٣٠٢.

[7] –المرجع السابق: صـ ٣٠٦.

ولذلك اهتم سعديا اهتماماً كبيراً بموضوع النبوة، حتى يقدم مفهوماً جديداً لها يختلف عن مفهومها في العهد القديم ، وكي يرد على ادعاءات من أنكروا النبوة مثل "حيوي البلخي" و"ابن الراوندي"[1]، وكذلك باعتبار المحور الرئيسي لكل الديانات السماوية، ويعود ذلك إلى أن النبوة تعد الأصل الذى يفصل بين الكتب المنزلة وغير المنزلة.

والدور الأهم للأنبياء عند سعديا، والذى لم يهتم العهد القديم بإبرازه، هو الإنباء بما جاء من الله، فيقول سعديا: "وأقول إني وقفت أنه مع شرف منزلته وجلالته ليس هو جميع حجة الله على عباده...بل له علينا أصلان آخران من العلم أحدهما مقدم قبل هذا الكتاب والآخر مؤخر بعده...وأما الذى بعده فهو العلم المأثور من رسل الله وأنبياه (أنبيائه)...ووجدنا أتم الاستصلاح في قبول الأمر عند الناطقين إنما يكون بثلاث أشياء أمر واستحقاق واعتبار والأمر هو افعل أو لا تفعل والاستحقاق هو كشف العاقبة...والاعتبار هو الإخبار بأمور قوم امتثلوا"[2].

والإنباء أهم الجوانب التى أكد عليها أهل السنة لدى المسلمين، حيث إن من أهم مهام الأنبياء الإنباء بما أخبرهم الله به من أمر ونهي، فالعقل ليس كل شيء وليس طريق المعرفة الأوحد فهناك أمور لا يمكن معرفتها إلا بالخبر وهى أمور تعلو لمرتبة العلم الحقيقي مثلها مثل العلم العقلي تستند إلى الواقع[3].

ثم يحدد سعديا أن اختيار هذا النبي يجب أن يكون عن طريق الاصطفاء، يقول سعديا: "يعلم الناس أنه لا يصطفي ولياً مجاناً إلا من كان له طايعاً (طائعاً). ليلا (لئلا) يقول القايل (القائل) لو شا (شاء) الله أن يختصني لقد كنت مثل إبرهم (إبراهيم)، فإذا شاهد ما امتحن به إبراهم (إبراهيم) علم من نفسه أنه لا يكون مثله وصدق أن من اصطفاه الله فعلى عدل واستحقاق"[4].

---

[1] -هو الملحد أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق المتوفي عام ٣٠١هـ، كان في أول الأمر يهودياً ثم أعلن إسلامه ليستظل في ظل الخلافة العباسية. ووجد المعتزلة أقرب الفرق الإسلامية للخلفاء العباسيين فصار منهم وألف كتبا في مذهبهم ولكنهم نبذوه، فانقلب عليهم وهاجمهم في كتاب أسماه "فضيحة المعتزلة"، ثم انتقل لفرقة الشيعة الباطنية ثم انقلب عليهم، ثم لأهل السنة ثم خرج عن نطاق الإسلام تماماً، ورجع لليهودية، ثم كفر تماماً، وأهم كتبه "الفرند" يطعن فيه في الأنبياء والنبوة عموماً، وله أيضاً كتاب " الزمردة" يطعن فيه على الرسالات السماوية كلها ويشكك في الألوهية ذاتها.

[2] – مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٥، ٧.

[3] – الجويني: الإرشاد. صـ ٣٠٢، وابن حزم : الفصل. ج١ .صـ ١٣٨– ١٤١.

[4] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١٤٠.

ولكن من الاستشهاد السابق نستنتج أيضاً أن اصطفاء الأنبياء يجب أن يكون له سبب، وهو أن هؤلاء الأنبياء حتى قبل اختيارهم لأداء مهمة النبوة كانوا من أفضل الناس خلقاً وعلماً وصبراً على الشدائد، وذلك حتى تأتمر الناس لهم. فيقول سعديا: "والفن الخامس خبر المحن حكى لنا ما جرى على الصالحين من الأشرار مثل ما نال אברהם יצחק יעקב יוסף משה من ضروب المحن المختلفة وصبرو (صبروا) فإن ...صبرو يدارو أعدايهم (أعدائهم) ويلطفوهم إلى وقت ...والثاني...امتثالها أن المر(المرء) يكون حييا كآدم محسنا كأبرهم صفيحا كإسحاق حنينا كيعقوب مكافى الشر بالخير كيوسف جائرا لله كفنحاس مستفيقا كهارون خاشعا كموسى ناهضا كيهوشع وسائر من رسم فيه أخلاقاً محمودة فإنما رسمها لتأديب الإنسان بها وبعكس ذلك لا يتخلق بالأخلاق القبيحة التى أثبتت في من ذم باستعماله لها"[1]

وهذا هو ما أقره علماء أهل السنة بأن النبى يجب أن يمتاز بفضائل في نفسه يمتاز بها عن غيره، خصه الله بها حتى قبل أن تظهر عليه علامات النبوة. فالرسل والأنبياء هم أفضل الناس خلقاً وعلماً منزهين عن بعض أخطاء البشر لذلك اصطفاهم الله لتوصيل رسالته وتفسير كتبه المقدسة.[2]

دلائل النبوة:

عندما يعلن شخص أنه نبى، يجب أن تكون هناك دلائل على نبوته، وإلا كيف يصدق الناس أنه نبي. وقد اقتصرت دلائل النبوة عند سعديا على المعجزة. وهى عنده تعنى حدوث ما ليس في الطبع والعادة كمنع النار أن تحرق أو قلب الأعيان كقلب الماء دماً، فإذا أتى النبى بهذه المعجزة كانت هى البرهان والدليل على أنه نبي وثبت صدق ما قاله. فالفعل الخارق للطبيعة الذى يعجز البشر العاديون عن الإتيان به متى ظهر عليه صدق الناس وسلموا أنه النبي. يقول سعديا: "ولما كان الرسول لا يجب عليهم القبول منه إلا بتأييد يتبين لهم منه أن الله أيده به وهو أن يفعل ما ليس في طاقة المخلوقين أن يفعلوا مثله"[3].

كما يقول: "وأخبرنا بهذه الآيات شرف الأنبياء، فمنها الآيات له حتى يصح عنده أن الكلام الذى يسمعه هو من عند الله كما يظهر لموسى עמוד ענן وكذلك لأهارون وصموئيل حتى يعتقد أن الآيات والمعجزات التى قارنت مخاطبتهم ليصح عندهم أن الكلام الذى يسمعونه من عند الله إذ حدثت مع ابتدايه (ابتدائه) ثم ارتفعت مع انقضايه (انقضائه)"[4].

---

[1] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـــ ١٠.

[2] -ابن حزم: الفصل. جـــ٥. صـــ١٢٥-١٣٢.

[3] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٢٤.

[4] - المرجع السابق: صـــ ٩.

وبذلك فالمعجزة عند سعديا مختصة بالنبى لا غيره، ولايقدر عامة البشر على وقفهـا وإبطالها لأنها من الله لا من النبي بل الله هو من يفعلها للنبي ليصدق الناس رسالته، ولايقدر أى أحد على الإتيان بمعجز الأنبياء.

ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أن هذه المعجزات لا تحدث بشكل دائم، بل هي اســتثناء لقاعدة تأتى لعمل معين لإثبات صدق النبي وتنتهى بإنتهاء غرضــها، لأن فــي تكرارهــا أو دوامها فساد للحقائق وإلباس على جمهور البشر. يقول ســعديا: "حتــى يعتقــدوا أن الآيــات والمعجزات التى قارنت مخاطبتهم ليصح عندهم أن الكلام الذى يسمعونه من عند الله إذ حدثت مع ابتداؤه ثم ارتفعت مع انقضاؤه"[١].

وقد اتفق غالبية علماء المسلمين على أن المعجزة هى كل فعل خارق لعادة البشر مما يعجزون عن الإتيان بمثله ولا يُقدر الله عليه إلا الأنبياء، فهى المعول الأول في إثبات النبوة. فالمعجز هو الدليل على البعثة وثبوت الشرائع، وليس وقوع البعثة دليلاً على المعجز، فالأصل في ذلك أننا نستدل على البعثة بكون المعجزة ناقضة للعادة لأنها من الله وليست من البشر، أو أنها خارجة عن مقدور الإنسان فهى من فعل الله تعالى والعكس ليس صحيحاً، لأن المعجــزة ظهور أمر خلاف ما جرت عليه العادة في دار الدنيا لإظهار صدق النبي، مثل إحياء الموتي وإبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا حية، ولا بد أن يقع هذا الحدث عقب دعوى من يدعى أنه نبي ليدل على صدقه.[٢]

<u>السبب في بعثة الأنبياء:</u>

كان السبب أو الحكمة من إرسال الأنبياء من أهم الأسباب التى دعت إلى الخلاف في ذلك العصر، العصر الذى رفع فيه شعار العقل، فرأت بعض الفرق مثل البراهمة أن إرســال الأنبياء لا حاجة له ما دام الإنسان يستطيع أن يعرف ربه عن طريق العقل[٣].

ولكن سعديا يرد على هذا الادعاء مستنداً على مبدأ العدل الإلهي فالله لا يفعل إلا خيراً للبشر لذلك بعث لهم بالأنبياء لما فيه خير العباد، ليكمل لهم التكليف فالإنسان بعقلــه يعــرف الحسن من القبيح، وإلا كيف يشكر الله على نعمه، وكيف يصلى، وكيف يعــرف أن شــرب الخمر محرم لما ينتج عنه من أضرار، فالشرائع السمعية لا تعرف عن طريــق العقــل، وإلا فكيف يعاقب الله من لم يعرفه ما يفعل وما لا يفعل فالنبوة شكل من أشكال اللطــف الإلهــي. يقول سعديا: "ووجدنا أتم الاستصلاح في قبول الأمر عند الناطقين إنما يكون بثلاث (ثلاثــة)

---

[١] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صــ ٩.

[٢] - ابن حزم: الفصل ج١. صــ ١٤٢ ، ج٥. صــ٩٩، القاضى عبد الجبار: المختصر في أصول الــدين. صــ ٢٣٧.

[٣] - الباقلاني: التمهيد. صــ٩٦- ١١٣.

أشياء أمر واستحقاق واعتبار. والأمر هو افعل أو لا تفعل، والاستحقاق هو كشف العاقبة وما يؤدى إليه الفعل المأمور به أو المنهى عنه. والاعتبار هو الإخبار بأمور قوم امتثلوا ذلك فأصلحوا وقوم خالفوه فهلكوا، وأمثل لذلك مثلاً طبياً وأقول كلام عرض وجلبه البلغم فإذا نهى المتطبب ذلك العليل عن تناول اللبن أو ما أشبهه من الأغذية الباردة والرطبة بالنهي فقط فهو استصلاح. وأقوى منه أن يعرفه عاقبة ذلك ويقول له إن أدمنت على تناوله البك إلى الفالج. وأتم من هذين الاستصلاحين فهو أن يعبره بمن فعل ذلك فهلك ويصل في قوليه هذين أن يقول كما أفلج فلان، وكما أن أتم التحذير هو ما جمع هذه الثلاث كذلك أتم الترغيب هو ما جمع ثلاث أخر وهو أن يقول مثلاً....فلعلم حكيم الحكماء أن نصلح باجتماع هذه الثلاثة فنون أتم انصلاح وضم أركان توراته هذه الثلاثة قواعد. ذلك كما نهى عن عبادة الأوثان ..وأخبر عن عاقبة ذلك أنها مهلكة..ثم أخبر عن ما لا امتثل ذلك وهلك..."[1]

فالنبى يأتى بما لم يفصح عنه الله في كتابه أو يشرح ما جاء ملتبساً فيه لتكمل طاعة العباد، يقول سعديا: " وأما السمعية فلسبب أنها لو لم تثبت في كتاب لم نصل إليها فكذاك إن مر في لفظ حكايتها لفظة متشابهة تحيرنا فيها إذ يتنازعها المعاني الكثيرة. فاحتاجنا إلى قول من شاهد الرسول حتى رد له هذه الألفاظ المتشابهة في الفرائض الخبرية إلى المحكم.....فأولها لأن في الكتاب شرائع لم تشرح فيها كيفياتها..والثاني لأن فيه شرائع لم تشرح كمياتها كما لا يبين كمية الزكوة... والثالث لأن فيه شرائع لم تشرح بماذا تعلم...ولذلك أحالنا على ذلك على آثار الرسول...وشرائع لم تذكر في التوراة...كميتها وكيفيتها وذلك كالصلوة[2]"

ويرد القاضى أيضاً على من دحضوا إرسال الرسل، بأن العقل يعرف الحسن والقبح ولكن لا يعرف كيف يتعبد، فالعقل يعرف وجوب رد الوديعة والإنصاف وقبح الظلم والكذب، ولكنه لا يعرف أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وأن شرب الخمر يورث العداوة والبغضاء، لذلك كان لا بد أن يبعث لنا من يعرفنا هذه الأمور فحسنت لذلك بعثة الأنبياء، فالعبد يكون أقرب إلى الطاعة ويتجنب المعاصى عندما يتمسك بشريعة الأنبياء، فلا بد من بعثة الأنبياء فمن المكلفين من لا يطيع إلا بالبعثة. فالفائدة في بعثة الأنبياء أن نعلم من جهتهم ما لا طريق لنا إلى معرفته إلا من قبلهم من الشرائع والعبادات[3].

---

1 - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ٧، ٨.

2 - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١٣٤.

3 - القاضى: المختصر في أصول الدين. صـ ٢٣٥، ٢٤٠.

عصمة الأنبياء:

اجتهد سعديا في الدفاع عن أخطاء الأنبياء التى نسبها العهد القديم لهم، وكانت مدخلاً للطعن في الديانة اليهودية، حيث إن مبدأ العصمة الإلهية مبدأ غير معروف لـدى اليهـود،[1] ونجد أن من أهم ما تميز به العهد القديم التعدى الصارخ على عصمة الأنبياء نظراً لتمـادى بني إسرائيل في نسب صفات خاطئة عديدة إلى أنبيائهم تشكك في الاختيار الإلهي لهم وفـي كونهم قدوة بشرية ولا يفرق بينهم وبين غيرهم من البشر، وذلك نتيجة للخلط في مفهوم النبوة وكثرة المدعين.[2]

وهو ما دفع سعديا إلى الاستعانة بمبادئ المعتزلة في محاولة لتنزيه أنبياء العهد القديم عن المعاصي والأخطاء، فمثلاً خطيئة آدم التى كانت سبب خروجه من الجنـة، ففـي حـين جاءت هذه القصة بشكل مقتضب في القرآن الكريم واعتبرها مفكرو الإسلام سبباً في نـزول آدم إلى الأرض وإعمارها، برر سعديا أن الخطيئة جاءت من حواء لأنها أنثى وأميـل إلـى الطغيان والمعصية، فهى من أجبرت آدم على المعصية وأن الشيطان تمثل لها فـي صـورة رسول من الله فصدقت كلامه وأغوت آدم[3]. وكذلك شاؤل لم يقتل نفسه لأن قتل النفس معصية ولكن العمالقي هو من استغل فرصة اتكائه على السيف وضغط عليه فدخل السيف في أحشائه فمات[4]. وإبراهيم عندما دخل مصر وقال إن سارة أخته لا زوجته وطعن الملحدون في ذلـك بأنه نبى وكذب، فبرر سعديا ذلك بأن إبراهيم كذب للصالح العام لأن في هلاكه وهلاك سارة هلاك للأمة، فهناك احتمالان إما أن يطلبها ملك مصر للخطبة فإن رفض فلا جناح عليه وإن أخذها عنوة يطلقها وطلاق الزوجة للخوف من السلطان مباح.[5]

ثم يأت جانب آخر من التنزيه أولاه سعديا لحكماء المشنا والتلمود، فحاول سـعديا أن يثبت أنهم ورثة الأنبياء يشملهم الوحي، بل ربما كانوا أفضل من الأنبياء، لأن الأنبياء مجـرد ناقلين للأخبار والشرائع والوحي، في حين أن حكماء التلمود يجتهدون في التفكير للوصـول إلى الشرائع. يقول سعديا: "وعند الاعتبار الصحيح وجدت لشيوخ التلقين أثرة مزيـدة علـى

---

[1] – محمد خليفة حسن : ظاهرة النبوة الإسرائيلية. صـــ ٨.

[2] –المرجع السابق: صـــ ٣٠٩.

[3] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٧٥.

[4] – المرجع السابق: صـــ ١٠٦.

[5] – المرجع السابق: صـــ ١٣٤. ويؤكد ابن حزم على أن سارة كانت تبلغ من العمر في ذلك الحين ٩٠ عاماً فكيف تكون مصدر للإغواء والفتنة وذلك يدل على كذب ما جاءت به التوراة، انظر الفصل ١/ ٢٢٥.

حملة الوحي، لأن هؤلاء استمدادهم في غرائزهم وقرائح عقولهم فيستنبطون النتائج من أمهاتها ويستمدون الفروع من أصولها، وهؤلاء إنما يقتدون الوحي ويهتدون من مواد النبوة".[1]

وكان الهدف عند سعديا من ذلك إضفاء الصبغة الإلهية على التوراة الشفوية وتأكيد نزول الوحي على حكمائها وعصمتهم من الخطأ.

في حين أن علماء المسلمين اختلفوا في تنزيه الأنبياء عن المعاصي باختلاف حجم المعصية (كبائر أم صغائر) فقد اجتمعت الأمة على عصمة الأنبياء من ارتكاب الكبائر ما خلا الكرامية من المرجئة[2]. أما الصغائر فانقسمت آراؤهم حولها فمنهم من يرى وجوب عصمة الأنبياء من صغار الذنوب ليستحقوا المكانة التي اصطفاهم الله لها نظراً لكونهم قدوة للبشر ويمثل هذا الفريق الرافضة والشيعة والمعتزلة[3]، أما الفريق الثاني وهو جمهور المسلمين فيقولون بعصمة الأنبياء من الكبائر دون الصغائر، ويرون جواز وقوع الصغائر من الأنبياء واستدلوا بالوقائع التالية: دعاء نوح في ابنه الكافر، قتل موسى للمصري، عبس النبي صلى الله عليه وسلم في وجه ابن مكتوم.[4]

بشرية الرسول:

رغم تأكيد سعديا على تنزيه الأنبياء عن المعاصي، فإنه أكد على بشرية النبي أو الرسول في كل شيء في التبليغ، نظراً لأن العهد القديم أظهر الأنبياء في معظم حالات الوحي الإلهي وكأنهم مجبورون مقهورون على التبليغ، وهذا يظهر بشكل واضح مع أرميا وعاموس وحزقيال وأشعيا.[5] أما في القدرة، فقدرته مثل قدرة البشر وتسري عليه كل القوانين الطبيعية فهو مسموح له بأن يتزوج ويأكل ويشرب وما إلى ذلك، فيقول سعديا: "وليس المفكر في هذا بخير من نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى وهارون الذى (الذين) تزوجوا"[6]. وكذلك

---

[1] - سعديا: تفسير الجامعة. وهو كتاب الزهد . تحقيق د/ محمود العزب . لم ينشر. صـ ٣- وربما تبع سعديا في ذلك الروافض الذين زعموا أن الأئمة أفضل من الأنبياء. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين. صـ ٤٨- ٤٩.

[2] - ابن حزم: الفصل. ج٥. صـ٧٤.

[3] - الأشعري: مقالات الإسلاميين. صـ٤٨، ٤٩، ٢٧٠، ٢٢٦، ٢٢٧.

[4] - ابن حزم: الفصل. ج٤ . صـ ٥-٧.

[5] - محمد خليفة حسن : ظاهرة النبوة الإسرائيلية. صـ ٤٤، ٤٥، האנציקלופדיה העברית:כ"24. עמ' ٨٠٠، ٨٠١.

[6] - مقدمة سعديا لتفسير سفر التكوين: صـ ١١.

يقول: "دلنا بذلك أن لم يكلف نوح أن يصعد الجبال وينزل الأودية حتى يجمع منها كل حيوان إذ ليس في طاقته وعلته أيضاً إذ لم يكن علمه يحيط بجميع أجناسها وأنواعها"[1].

وما دامت قدرة النبي محدودة على حسب التكليف، فهو بالتالي حر في تبليغ الرسالة أو تركها، يقول سعديا: "والثاني أن ترك المرسل ...الأمر به مخالفة ولا يختار الكلام لرسالته من يعلم منه أنه يختار مكالفته فيها...وليس الهرب من الوحي مكالفة أصله لأنه لم يرسل فيخالف في الرسالة وإنما المخالفة تكون بعد التكليف".[2]

وهذا التأكيد من سعديا على حرية الرسول في التبليغ عن ربه هو ما أقره المعتزلة نظراً لأنهم أكدوا على الجانب الإنساني لأصحاب الرسالات، ولم يرضوا بأن يصوروهم على أنهم أدوات مجبرة على التبليغ لأن ذلك يطعن في مصداقيتهم ويلحق الشبهة بالذات الإلهية، فالله كلفهم بالرسالة بعد أن أعطاهم الاستطاعة فبلغوا عنه ما أمرهم به عن اختيار وإيثار للطاعة واستشهدوا بقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ"[3] فكيف يأمر من لا يقدر أن يفعل فعلاً، فلم يأمر عز وجل أحداً بأمر إلا وهو يعلم أنه يقدر على ضده فأمره بالطاعة ونهاه عن المعصية.[4]

الشفاعة:

الشفاعة هي السؤال في التجاوز عن الذنوب، والذي يقوم بها يسمى شافعاً وشفيعاً، وتستعمل كلمة شفاعة أيضاً في غير المعنى الديني مثل كلام الشفيع للملك في حاجة ليسألها لغيره.[5] وتستعمل كلمة شفاعة عادة بالمعنى الديني، وخصوصاً في الكلام عن اليوم الآخر، والشفاعة حسب مفهومها في الإسلام هي سؤال العفو وإسقاط العذاب عن العاصي وهي تكون عند الله، والله يقبل الشفاعة إكراماً للشافع، فالشفاعة تقتضي شافعاً ومشفوعاً له في موضع معين. وقد ارتبطت في الإسلام باليوم الآخر، حيث إن الخلق سيحشرون ومن هول الموقف وطول الوقوف يخطر لهم أن يستشفعوا إلى الله ليريحهم فيأتون آدم ليشفع لهم فيذكر لهم خطيئته في أكله من الشجرة، ثم نوح فيذكر لهم خطيئته في سؤال ربه بغير علم، ثم إبراهيم ولكنه كذب ثلاث مرات، ثم موسى ولكنه قتل نفساً، ثم عيسى فيقول لهم اذهبوا إلى محمد

---

[1] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١٠٤.

[2] – ملاحق سفر التكوين: صـ٤٣٢، ٤٣٣.

[3] – سورة المائدة: الآية ٦٧.

[4] – يحيى بن الحسين: الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية. ضمن رسائل العدل والتوحيد. صـ ١٢٢-١٢٣.

[5] – لسان العرب: مادة شفع.

(صلى الله عليه وسلم) فيشفع لهم، وشفاعة محمد (صلى الله عليه وسلم) معترف بها بإجماع الأمة.[١]

وقد جاءت الشفاعة في التوراة في بعض المواضع مثل ما ورد في سفر أيوب "وتقرب نفسه إلى القبر وحياته إلى المميتين، إن وجد عنده مرسل وسيط واحد من ألف ليعلن للإنسان استقامته"[٢]. ومن الواضح أنه في هذا الموضع لا توجد شفاعة ولا تدخل مقصود للمتشفع وليس مجرد الالتجاء إلى قديس شفاعة، كما وردت الشفاعة في قصة إبراهيم في إهلاك سدوم وعمورة، ولكن لم يوجد في القصة شفاعة لا باللفظ ولا بالمعنى، اللهم إلا فكرة عدم إهلاك الأبرار لا الإبقاء على المفسدين الأشرار، والدليل على هذا أن الله دمر المدينة على أهلها بعد خروج لوط وأهله، فإبراهيم لم يطلب من الله مجرد العفو عن مستحقي العقاب، وإنما كان يستفسر عن هذا الإهلاك الشامل، وهو لم يكن يعلم أن المدينة قد خلت من الأبرار، ولذلك ففكرة الشفاعة في اليهودية غير واضحة وضوح فكرة الشفاعة الإسلامية.[٣]

ولذلك جاءت الشفاعة عند سعديا في موضع دنيوي فقط في قصة إبراهيم وأهل سدوم وعمورة، ولكن لم يذكرها في موضع آخروي، ربما لأن الفكرة في حد ذاتها لم تكن مطروحة في العهد القديم، وكذلك لأن هذا الموضع هو الموضع الوحيد في التوراة الذى ظهرت فيه معالم لفكرة الشفاعة، كما أن الشفاعة الدنيوية جزء من دور النبي في الدنيا، ولكنها لم ترد في أى موضع آخروي[٤]، يقول سعديا: "ثم ارتفع نور الله حين فرغ من مخاطبة إبراهم...فلأنه نبى ومن حق النبى على كثير من الأنبياء الشفاعة...والرابع لأنه تقياً (تقيٌ) وكثير من حق الأتقياء والخامس لأنه مستقيم"[٥].

ونستنتج من ذلك أن سعديا أوجب الشفاعة للأنبياء والأتقياء.

وقد اختلف المسلمون في الشفاعة فأنكرها قوم مثل المعتزلة والخوارج. وذهب أهل السنة والأشعرية والكرامية وبعض الرافضة إلى القول بالشفاعة[٦]، والمعتزلة أنكرتها حتى لا تتعارض مع أصل العدل وضرورة وقوع الثواب والعقاب، وجوزوها للمستحقين الثواب، بمعنى أن تحصل لهم زيادة في المنافع على قدر ما استحقوه، ولكن أهل السنة تمشياً مع مبدأ

---

[1] - دائرة المعارف الإسلامية. مادة شفع. ج١٣، صـ ٣٢٢-٣٢٥.

[2] - سفر أيوب: (٣٣: ٢٢)، (٥: ١).

[3] - دائرة المعارف الإسلامية: مادة شفع. ج١٣، صـ ٣٢٤.

[4] - מ.צ. סגל:מבוא למקרא.כרך שני.עמ"244- 245.

[5] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ١٢٦.

[6] - ابن حزم: الفصل. ٤/ ١١٠.

الفضل الإلهي قالوا بالشفاعة التي يكون تأثيرها إسقاط العذاب عن المستحقين حتى لا يدخلوا النار، فإن كانوا قد دخلوها فإنه يُشفع لهم حتى يخرجوا منها.[1]

[1] - ابن حزم: الفصل. ٤/ ١١١، ١١٢.

سابعاً: الجدل الديني

كان الجدل السمة الغالبة على هذا العصر عند تناول القضايا الفكرية والحسم فيها، وقد كانت المعتزلة أبرع الفرق في الجدل نظراً لأنها جعلت منه منهجاً له قواعده وسماته، لذلك لم يجد سعديا أمامه إلا هذا المنهج ليتجادل مع كل التيارات المناهضة له سواء من داخل اليهودية أم خارجها. ومن طرق الجدل التى استخدامها سعديا وكانت أهم طرق الجدل عند المعتزلة:

١ – طريقة القسمة العقلية:

ومعناها تقليب الأمر على وجوهه الممكنة بحيث لا يبقى وجــه يحتملــه العقــل إلا وتُعتبر، وبها يتقصى المرء جميع الحالات الممكنة بحيث لا يدع احتمــالاً واحــداً ممكنــاً إلا طرحه للبحث والنظر.[1] وقد استخدم سعديا هذه الطريقة في رده على أحــد القــرائين وهــو بنيامين النهاوندي الذى رأى أن الله خلق ملاكاً كلفه بخلق العالم، يقول سعديا: "إذ واحد مــن أمتنا صرف هذه القصة إلى ملك من الملايكة (الملائكة) لأنه تحير في " נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ" ومحال عنده أن يرجعان (أن يرجعا) إلى الله فردهما إلى الملائكة، فتفــسير נַעֲשֶׂה אָדָם وقال الملك نخلق آدم ولذلك قال بصورتنا كشبهنا لأن آدم شبه الملائكة– ثم رأى أنه إذا جعل خالق آدم ملكاً لم يلتئم له ذلك إلا أن يقول كان خالق البهايم (البهائم) والسباع أيضاً ملك لأن الأشياء بعضها يتلو بعض.. وهذا القول في غاية الخطأ من المعقول ومن المكتوب ومن المنقول. فأما من المعقول فإن الاختراع لو جاز من مخترع أعنى من مخلوق لجاز أن يعطى الله الناس أيضاً قوة أن يخترعو ويخلقو إذ لا فرق بين الناس والملائكة في باب أنهم محدثين مخلوقين (محدثون مخلوقون) بل جاز أيضاً لكل من له فعل من سائر الحيوان بل من ســائر الجماد، وأيضاً أن كان أثر الحدث والتأليف دليلاً للملك على أنه خلق فأين دلائل الله جل جلاله وهذا القول أهون من أن نطنب في رده".[2]

وهناك طريقة ثانية من القسمة العقلية يتقصى فيها المرء كل الحالات الممكنــة، ثــم يتتبعها مبرهناً على فسادها، حيث يحصر كل أوصاف الموضوع الذى يجادل فيه، ثم يبين أنه ليس في أحد هذه الأوصاف خاصية تسوغ قبول الدعوى فيه فتبطل دعوى الخصم عن طريق هذا الحصر[3]، ويصاغ هذا النمط غالباً في صيغة استفهام يوجه للمخالف لا تحتمــل إجابتــه سوى وجهين، ثم يتم البرهنة على بطلان الإجابتين.

---

[1] – القاضي عبد الجبار: المغنى ٥/ ١١٥، في رده على النصارى الذين قالوا بالاتحاد.

[2] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـــ ٥١.

[3] – القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف. صـــ ٢١٨ .

وقد استخدم سعديا هذا النمط في الرد على النصارى في قضية التثليث والاتحاد، فيقول: "على سبيل ما تقدم من تفسير بصورتنا كشبهنا يحتج النصاري بهذا القول لمذهبهم في التثليث وأنه لو كان البارئ واحد ليس بذو أقانيم.. فيقال لهم أتقولون أن في هذه القصة ألفاظ (ألفاظاً) مجازية أم جميع ألفاظها محكمة.. فإن قالو إنها محكمة لزمها أن يقولون (يقولوا) إن آدم على صورة الله على الحقيقة فيكون البارئ على قولهم لحم ودم وعظام وغير ذلك، وهذا ما لا يقول به أحد ويلزمهم أيضاً أن يقولوا إنه ذكر وأنثى...فلا بد من الإقرار بضرورة أن في هذه القصة ألفاظ (ألفاظاً) مجازية وأن ليس ههنا صورة حقيقة ولا شبه حقيقي وإنما هو صورة فعل وشبه فعل".[1]

٢-<u>الإلزام:</u>

وهو عبارة عن إلزام الخصم موقفاً شنيعاً يصعب عليه الرضى به والاعتراف بتبعاته وهو يحرك في نفوس الخصوم وعقولهم العوامل التى تدعوهم إلى إعادة النظر فيما يقولون.[2]

ويرد سعديا بهذه الطريقة على من قالوا بالتجسيد والتشبيه لقوله في التوراة خلقنا آدم كصورتنا كشبهنا (كشبهنا)، فيقول: " والثالث من رد هذا القول إلى رب العالمين كما نرده نحن ولم يجعل الصورة صورة جسم...فمنهم قالو إنما أراد بذلك صورة صورها وشبه يشبهه..فلو كان التفسير على هذا لكانت البهيمة أيضاً בְּצֶלֶם אֱלֹהִים على طريق أن الله صورها ووجب القتل على من قتل البهيمة... وكان الشجر أيضاً בְּצֶלֶם אֱלֹהִים على معنى أن الله صوره ووجب القتل أيضاً على من قلع شجرة...وكان الجبل أيضاً בְּצֶלֶם אֱלֹהִים على معنى أن الله صوره ووجب القتل على من قلع منه حجاراً هم بهذه العلة وهذا كله فاسد"[3]

٣- <u>التسليم الجدلي للخصم:</u>

والأصل في هذه الطريقة أن يفرض المجادل المحال إما منفياً أو مشروطاً بحرف الامتناع، ليكون المدعى ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه، ثم يسلم وقوعه تسليماً جدلياً، ويدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه[4]، وقد استخدم القرآن الكريم هذه الطريقة في مثل

---

[1] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٥٠، ٥١.

[2] - محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد. صـ ٧٢.

[3] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٥٢.

[4] - انظر رد القاضي عبد الجبار على فرقة المقلاصية من الثنوية وهم القائلون بأنه لا بد أن يبقى في المزاج شيء من جوهر النور لا يقدر على تخليصه، فإذا طال مكثه تحول إلى ظلمة ، المغني ٥/ ٦٩.

قوله تعالى:" مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ "[1].

وقد استخدم سعديا هذه الطريقة في الرد على الثنوية التي قالت بإلهين نور وظلام، فيقول: "وقوله וחשך يريد به الهواء لأن الظلام ليس هو جسم كما توهم الكذابون ذوى الاثنين وإنما هو الهواء فإن كان نور حتى يداخل الهواء يصير لونه واضحاً وإن لم يكن نور يصير لونه أسود. ومما يدل على صحة قولنا هو أن النور أنه من جسم يقبله الهواء الأسود فيزيل سواده. والظلام لأنه ليس من جسم لا يقبله الهواء فيه المنير فيزيل به نوره. بل إنما يعود إلى سواده إذا ارتفع النور. ويبرهن ذلك أيضاً مشاهدتنا للنور كل ما تقدم الحامل له قوى ونفذ في الهواء. وكل ما بعد وضعف وهو إناء له في الجسم الذى يحمله. ولسنا نشاهد للظلام إثراء في جسم. فعلى هذه الحقيقة ليس هو إلا عدم الضوء وكما أن عدم الصوت وعدم الرياحة ليسا بأشياء. وإنما ذلك بقاء الهواء خالية منها فنفس قوله וחשך يريد به الهواء فهذا هو العنصر الثالث"[2].

٤- الاعتماد على الواقع الحسي في الاستدلال:

من طرق الجدل مع الخصوم عند المعتزلة استخدام حقائق الواقع الحسي، وثوابت الشاهد الملموس، وبناء دلائل الرأى أو صحته علة مقدمات حسية أو راجعة إلى الحس من قريب أو بعيد.

يقول ابن حزم: "ولا سبيل إلى الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات الحسية، ولا يصح شيء إلا بالرد عليها، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط"[3]

وهذا ما جعل المعتزلة تستخدم المقدمات الحسية في الاستدلال على أنها مقياساً للحكم على مقالات الخصوم وتحديد الخطأ والصواب فيها، فإذا تعارض قول الخصوم مع الشاهد المحسوس في شيء استدلوا بهذا التعارض على بطلانه[4].

ويقول سعديا: "ولعلمه أن المثل إنما يؤدى إلى تأدية تلويح الحجة والدليل فصح بذلك بغير مثل أن العدل والصحة إنما يثبتان من أقوال مجتمعة. وهذا الاجتماع هو...وذاك ما لا تحصل به الحواس فتضطر النفس إلى الشعور به. وذاك ما تشهد به العقول السليمة من الآفات

---

[1] - سورة المؤمنون: الآية ٩١.

[2] - تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٢٨.

[3] - ابن حزم: الفصل . ج١. صـ ٤١- ٤٢.

[4] - انظر رد القاضي عبد الجبار على البراهمة في ادعائهم أن بعثة الرسل تناقض ما في العقول، المغني ٥/٤٠.

وهو ما يسكن القلب من صحة المقدمات والنتائج وهو ضياء الكلام ونوره بارتفاع الشبه عنه وزوالها...وهو ثبات للقول عند ورود المطاعن عليه والمعارضات فلا ينتقض فيتبين الحق"[1]

ويرد سعديا بهذا المنطق على الدهريين والقائلين بعدم الخلق من عدم بالدليل الحسي وهو تناهي الزمان والمكان[2]، وكذلك في رده على من أنكروا المعجزات، أمثال "حيوي البلخي"، اعتماداً على أن العقل يرفضها ويرفض النبوة لأنهما يتناقضان مع العقل لأن المعجزة تعتبر تجاوزا وخرقا لقوانين الطبيعة، بأمثلة حية على المعجزات مثل انقلاب الماء لدم والعصا لثعبان.[3]

٥-الاعتماد على ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه:

عرف المعتزلة باعتمادهم على العقل في قضايا التوحيد والعدل، ومعلوم في أوليات العقول أن هناك أموراً لا تجوز على الله تعالى وهو كل ما يتعارض مع الكمال والحكمة، وهناك أمور تجوز عليه، وهى ما تتوافق مع الكمال والحكمة، ولا بد أن يحكم العقل بفساد كل قول يؤدى إلى أمر لا يجوز على الله تعالى لتعارضه مع كماله وحكمته عز وجل.[4]

وقد واجه سعديا بهذه الطريقة فكرة الأقانيم عند النصارى والتى رأت أن الصفات الثلاث الأساسية للإله، العلم والقدرة والحياة، هى صفات خارجة عن الذات وتعنى تكثيرا في الذات، وزعمت أن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة وهى الوجود والعلم والحياة[5].

واتبع سعديا منهج المعتزلة في مسألة الصفات هذه، حيث رأى أن تلك الصفات الثلاث يجب أن تتوافر في الصانع، وأنها لا توجب أى تغيير في الذات، وإنما جاءت كثيرة لعجز اللغة عن التعبير، وهذا لا يعنى تكثيراً أو زيادة في الذات الإلهية.[6]

---

[1] – مقدمة سعديا للتفسير: صـ٧.

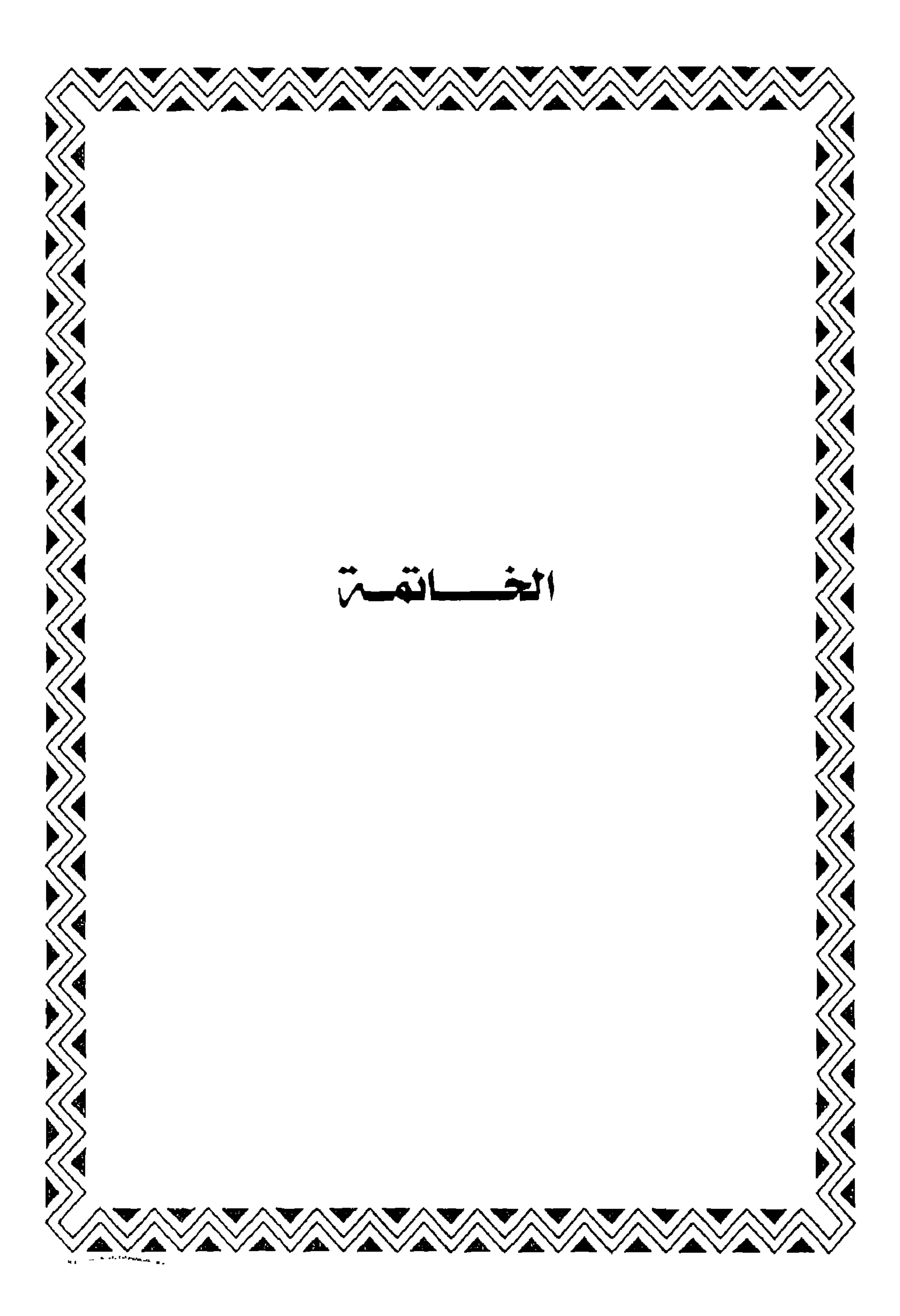
[2] – المرجع السابق: صـ ٣٤.

[3] – تفسير سعديا لسفر التكوين: صـ ٦٩، ٧٠.

[4] – انظر رد القاضى عبد الجبار على النصارى باتخاذ الله ولدا، المغنى ٥/ ١١١.

[5] – ابن حزم: الفصل .ج١. صـ ١٠٧، ١١٢- ١١٦.

[6] – تفسير سعديا لسفر التكوين صـ ٢٢، ٢٣، القاضى عبد الجبار: شرح الأصول. صـ ١٣١، ١٩٦- ١٩٧.



الخاتمة

بعد استعراضنا لأبواب البحث وفصوله يمكننا رصد أهم النتائج التي توصلنا إليها على النحو التالي:

- قدم سعديا لعمله بمقدمة طويلة مسهبة عرض فيها آراءه ومذاهبه وموقفه من القضايا المثارة في ذلك الوقت، ومناهج التفسير التى سيتبعها، وهذا لم يكن أمراً متبعاً في الكتابات اليهودية قبل سعديا، ولكن جاء بتأثير المؤلفات العربية التى كان هذا نهجها في ذلك الوقت بالتقديم للأعمال بمقدمة طويلة. ولهذا فقد اعتمدت كثيراً على هذه المقدمة خلال البحث.
- كان لمناهج تفسير القرآن أثرها الواضح في تقديم سعديا تفسيراً عقلانياً بعيداً عن التفسير الوعظي الذى يبتعد عن النص، وهو منهج الدراش، محاولاً خلال ذلك توظيف المعارف الدنيوية التى سادت عصره بين مفسري القرآن، كما طبق طرق البحث الفلسفية واللغوية. وقد أسهم بذلك في وضع أسس عقلية للديانة اليهودية والدفاع عنها أمام الهجمات التى تعرضت لها في ذلك الوقت بأنها ديانة محرفة.
- لجأ سعديا في تفسيره إلى مناهج التأويل المرتبط بالنص والمنطلق من التفسير، مستخدماً في ذلك العقل لدفع الشبهة عن فقرات العهد القديم المخالفة للعقل والمتناقضة، وأسلوب المجاز الذى اعتمد عليه للخروج من دائرة المعاني المباشرة لكلمات وفقرات العهد القديم محل الطعن، والمحكم والمتشابه وطرق رد المتشابه إلى المحكم التى استطاع بها رفع التناقض بين فقرات العهد القديم بعضها وبعض، وبين العهد القديم والتوراة الشفوية، وبين فقرات العهد القديم وأدلة العقل. كما اعتمد سعديا في تفسيره على بعض الأساليب التفسيرية التى تعتمد على توجيه اللغة، مثل استقصاء وجوه الآيات وتحديد المقاصد اللغوية لفقرات العهد القديم.
- ألقت قضايا هذا العصر (القرن العاشر الميلادي، الرابع الهجري) بظلالها على تفسير سعديا لسفر التكوين، فنجد منها قضية المعرفة، التى ارتبط بها توفيقه بين العقل والنقل، ووضعه للعقل في أول سلم المعرفة ثم يليه النقل الصحيح. وقضية الذات الإلهية وصفاتها، التى تبدأ بإثبات الوجود الإلهي عبر أدلة كثيرة، ثم إثبات التوحيد عن طريق الحداثة، ويليه الحديث عن ما يجب أن يلحق بالذات الإلهية من صفات. وقضية عدل الله وحرية الإنسان المقترنة بهذا العدل، فإذا كان الله عادلاً فهذا يعني بالعقل أن الإنسان مخير يعمل أعماله عن قصد ووعي لذلك يحاسب في الآخرة عن عدل، ومن هنا دخل سعديا للقضية الرابعة الشائكة التى كثيراً ما وجه لليهودية النقد من خلالها، وهي تنزيه الذات الإلهية عن النقص والتجسيم الذى زخرت به كتب الديانة اليهودية، ولذلك فمن الممكن أن نَعُدَّ من أهم إنجازات سعديا تنقية المفهوم

الإلهي من الشوائب التى طالما علقت به في كتب التراث اليهودية، وهذا يوصل إلـى القضية الخامسة التى يلزم القول بها بعد إثبات عدل وتوحيد الله وتنزيهه، وهـى أن العالم خلق من عدم وأدلة هذا القول وأدلة أن للعالم خالقاً، ورأيه في بعض الآراء التى طُرحت في هذا المجال مثل الجزء الذى لا يتجزأ والكمون والطفرة والغائيـة. ذلـك بالإضافة إلى الموضوعين اللذين ارتبطا دائماً بتلك القضايا، وهما: النبوة التى واجهت في هذا العصر الكثير من النقد لغلبة المنهج العقلي، فرأى بعض المفكرين أن الإنسان يستطيع أن يصل بمفرده إلى حقيقة الكون وحقيقة وجود الله، لذلك كان يجب التأكيـد بين ثنايا تفسير سفر التكوين على أهمية الدور الذى يقوم به النبى من تعلـيم النـاس شرائع دينهم التى لا يستطيعون الوصول إليها عن طريق العقل. أما القضية الثانيـة التى تعد علامة الصحة في هذا العصر فتمثلت في الجدل، حيث كانت كـل الفـرق تجادل بعضها بعضاً مستخدمة أساليب الجانب المعارض نفسها، وكل يرى أنه علـى صواب. وقد استخدم سعديا في جدله طرق أشهر فرق الجدل في ذلك العصر، وهـى المعتزلة.

- تميزت كتابة سعديا لتفسير سفر التكوين بالعديد من السمات الخاصة، بالكتابة العربية اليهودية، التى كتب بها اليهود في ذلك العصر سواء من الناحية الكتابية أم الصوتية أم النحوية أم المعجمية، نتيجة لأثر اللهجات العربية في تلك الكتابة.



ثبت المصادر والمراجع

ثبت المصادر والمراجع العربية

أولاً: المصادر:

-القرآن الكريم.

-العهد القديم.

-الاستراباذى: رضى الدين بن الحسن. شرح الرضى على الكافية. تعليق يوسف حسن عمر. جامعة قاريونس.١٩٧٨.

-الأشعري: أبو الحسن على بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. صححه هلموت ريتز.الهيئة العامة لقصور الثقافة. ط٤. ٢٠٠٠.

-الأشموني: حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية بن مالك. دار احياء للكتب العربية. عيسي البابي الحلبي. د.ت.

-الأصفهاني: أبو الفرج. المفردات في غريب القرآن. مطبعة مصطفي الحلبي. القاهرة.١٩٦١.

- ابن هشام الأنصاري: أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن هشام.أوضح المسالك إلي ألفية بن مالك. المكتبة العصرية .صيدا. بيروت.١٩٨٨.

-شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت.١٩٨٨.

-الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب. التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج. تحقيق: محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي.القاهرة.١٩٤٧.

-البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. صحيح البخاري. دار مطابع الشعب. د.ت.

-البغدادي: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي. الفرق بين الفرق. دار الكتب العلمية. بيروت . لبنان . ط١. ١٩٨٥.

-الترمذى: سنن الترمذى لأبي عيسي محمد بن عيسي بن سورة. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مطبعة مصطفي البابي الحلبي. ط١. ١٩٥٦.

-التهانوي: محمد أعلى بن على. كشاف اصطلاحات الفنون. المكتبة الإسلامية. خياط. بيروت.د.ت.

-الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبين. تحقيق: عبد السلام هارون. الهيئة العامة لقصور الثقافة. سلسلة الذخائر.٨٥.د.ت.

-الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون . دار الجيل. بيروت. ١٩٨٨.
-الجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. أسرار البلاغة (في علم البيان). تحقيق: السيد محمد رشيد رضا. دار المعرفة. بيروت.د.ت.
-دلائل الإعجاز (في علم المعاني) تحقيق: محمود محمد شاكر. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط٢. ١٩٨٩.
-ابن جني: أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق: محمد على النجار. مطبعة دار الكتب المصرية. القاهرة. ط٢. ١٩٥٥.
-سر صناعة الإعراب.دراسة وتحقيق: د/ حسن هنداوي. دار القلم. دمشق. ط١. ١٩٨٥.
-الجويني: أبو المعالي. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: د/ محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي. مصر. ١٩٥٠.
-الشامل في أصول الدين. تحقيق: هلموت كلوبفر. دار العرب.١٩٦٠-١٩٦١.
-الحافظ البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين. كتاب الأسماء والصفات. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.د.ت.
-ابن حزم الظاهري: أبو محمد علي بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق: د/محمد إبراهيم نصر، د/عبد الرحمن عميرة. دار الجيل. بيروت .ط٢ .١٩٩٦.
-أبو حيان الأندلسي: أبو عبد الله محمد بن يوسف الغرناطي. تفسير البحر المحيط. دار الفكر. بيروت. لبنان. ١٩٩٢.
-الخياط: أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان.الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. تقديم ومراجعة: محمد حجازي. مكتبة الثقافة الدينية. ١٩٨٨.
-أبو داود: سنن أبي داود للإمام الحافظ أبي داود سليمان. حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد. مطبعة السعادة. ط٢. ١٩٥٠.
-الدميري: كمال الدين. حياة الحيوان الكبري. تحقيق: الشيخ عبد اللطيف سامر. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان.ط١. ١٩٩٥.
-الرازي: محمد فخر الدين ضياء الدين عمر. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب. دار الفكر. بيروت. لبنان. ط٣. ١٩٨٥.
-الرضي: الشريف. تلخيص البيان في مجازات القرآن. تحقيق: محمد عبد الغني حسن. مطبعة عيسي البابي الحلبي. القاهرة. ط١. ١٩٥٥.

-الرماني: أبو الحسن على بن عيسى. النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني. تحقيق: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام. دار المعارف. مصر. ط٢. ١٩٦٨.

-الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت. ط٢. ١٩٧٢.

-الزمخشري:أبو القاسم محمد جار الله محمود بن عمر. أساس البلاغة. دار التنوير العربي. بيروت. لبنان.ط٤. ١٩٨٤.

-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. مكتب الإعلام الإسلامي. ط١. ١٤١٤هـ.

-السيوطي: عبد الرحمن جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب.١٩٧٤- ١٩٧٥.

-همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تصحيح: السيد محمد بدر النعساني. دار المعرفة. بيروت.د.ت.

-الشهرستاني: أبو الفتح بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق: الأستاذ عبد العزيز محمد الوكيل. مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع. القاهرة.د.ت.

-نهاية الأقدام في علم الكلام. تحقيق الفرد جيوم. مكتبة الثقافة الدينية. ١٩٤٨.

-الطبراني: معجم الطبراني لسليمان بن أحمد بن أيوب. تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت. مؤسسة الكتب الثقافية. ط١. ١٩٨٦.

-الطبري: جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر. دار المعارف. مصر.د.ت.

-أبو عبيدة: معمر بن المثنى. مجاز القرآن. تحقيق: محمد فؤاد سركين. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط٢. ١٩٧٠.

-ابن عقيل: محمد محيي الدين. شرح ابن عقيل. دار الفكر. ط١٩. ١٩٧٢.

-الفراء: أبو زكريا يحيى بن زياد. معاني القرآن.عالم الكتب. بيروت. ط٢. ١٩٨٠.

-القاسم الرس: إبراهيم بن إسماعيل. نقد المسلمين للثنوية والمجوس مع الرد على ابن المقفع. تحقيق: إمام حنفي عبد الله. دار الآفاق العربية. ط١. ٢٠٠٠.

-القاضي عبد الجبار بن أحمد:(أبو الحسن الأسد آبادي). متشابه القرآن. تحقيق: عدنان محمد الوكيل. مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع. القاهرة.د.ت.

-شرح الأصول الخمسة. تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان. ط١. ٢٠٠١.

-المغنى في أبواب العدل والتوحيد. تحقيق: د/ إبراهيم مدكور. المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.د.ت.
-المجموع المحيط بالتكليف في العقائد. تحقيق: عُمر السيد عزمي، د/ أحمد فؤاد الأهواني. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.د.ت.
-ابن قتيبة: أبو عبد الله محمد بن مسلم. تأويل مشكل القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر. دار التراث. ١٩٧٣.
-أدب الكاتب. تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد. دار صادر. بيروت.١٩٦٧.
-القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. ط٣. ١٩٦٧.
-المالقي: أحمد بن عبد النور. رصف المباني في شرح حروف المعاني. تحقيق: أحمد محمد الخراط. مطبوعات مجمع اللغة العربية. دمشق. ١٣٩٤هـ.
-المرتضى: الشريف على بن الحسين الأمالى. غرر الفوائد ودر القلائد. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية. عيسي البابي الحلبي. ط١. ١٩٥٤.
-المسعودي: أبو الحسن على بن الحسين بن على. التنبيه والأشراف. دار صادر. بيروت.د.ت.
-مسلم: صحيح مسلم. للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. حققه: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الحديث.القاهرة. ط١. ١٩٩١.
-ابن النديم: محمد بن إسحاق. الفهرست. تحقيق: يوسف على الطويل. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط١. ١٩٩٦.
-ابن يعيش: موفق الدين يعيش بن على. شرح المفصل.عالم الكتب. بيروت.د.ت.

ثانياً: المراجع:

-إدريس: محمد جلاء. التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. مكتبة مدبولي.د.ت.
-أمين: أحمد. فجر الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. ط١. ١٩٧٥.
-ضحى الإسلام. مكتبة النهضة المصرية. ط٥. ١٩٥٦.
-أنيس: إبراهيم. في اللهجات العربية. مكتبة الأنجلو. ط٤. ١٩٧٣.
-الأصوات اللغوية. مكتبة الأنجلو. ط٦. ١٩٨٤.
-بدوي: عبد الرحمن. من تاريخ الإلحاد في الإسلام. سينا للنشر. ط١. ١٩٤٥. ط٢ .١٩٩٣.
-بشر: كمال. علم اللغة العام. دار المعارف. مصر.
-الجليند: محمد السيد. قضية الألوهية بين الدين والفلسفة. قباء للطباعة والنشر. ٢٠٠١.
-الجندي: أحمد علم الدين. اللهجات في التراث. الدار العربية للكتاب.١٩٨٣.

-حسن: عباس.النحو الوافي. دار المعارف. ط٣.
-حسن: د/ محمد خليفة، د/ أحمد هويدي. اتجاهات نقد العهد القديم. دار الثقافة العربية.٢٠٠١.
- حسن: د/ محمد خليفة: ظاهرة النبوة الإسرائيلية. دار الزهراء للنشر.١٩٩١.
-حسين:عبد القادر. القرآن والصورة البيانية. دار النهضة. مصر.د.ت.
-الحملاوي: أحمد . شذا العرف في فن الصرف. شرح وتصحيح: د/ حسني عبد الجليل يوسف. مكتبة الآداب.د.ت.
-الذهبي: محمد حسين. التفسير والمفسرون. مكتبة وهبة. ط٢. ١٩٨٥.
-زهدي: حسن جار الله. المعتزلة. مطبعة مصر.١٩٤٧.
-أبو زيد: نصر حامد.الاتجاه العقلي في التفسير. المركز الثقافي العربي. ط٤. ١٩٩٨.
-زينة:حسنى. العقل عند المعتزلة دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط٢. ١٩٨٠.
-سرحان: هيثم . استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. دار الحوار. سوريا. ط١. ٢٠٠٣.
-الشامي: رشاد. تطور وخصائص اللغة العبرية. مكتبة سعيد رأفت. القاهرة.١٩٧٨.
-عبد التواب: رمضان. فصول في فقه العربية. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط٣. ١٩٨٧.
-عبد القادر: محمد طاهر. تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه. مصطفي البابي الحلبي.ط١.
-عبد المجيد: محمد بحر. اليهودية. مكتبة سعيد رأفت. القاهرة. ١٩٧٨.
-عمارة: محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. دار الشروق. ط٢. ١٩٨٨.
-رسائل العدل والتوحيد للإمام الحسن البصري والإمام القاسم الرسي والقاضي عبد الجبار بن أحمد والشريف المرتضى. دار الهلال.١٩٧١.
-عمر: أحمد مختار. تاريخ اللغة العربية في مصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٧٠.
-الفاخوري: حنا، وخليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية. دار المعارف. بيروت.د.ت.
-قنديل: عبد الرزاق أحمد. الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. دار التراث. القاهرة.١٩٨٤.
-القوصي: عطيه.اليهود في ظل الحضارة الإسلامية. القاهرة.١٩٧٨.
-مراد: سعيد. العقل الفلسفي في الإسلام. مكتبة الأنجلو المصرية. تصدير: أ.د عاطف العراقي.
-مروّة: حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي. ط٥. ١٩٨٥.
-ناظم: سلوى. سعديا جاعون أقدم النحاة العبرانيين. تأليف: س.ك.سكوس. القاهرة. ط١. ١٩٩٤.
-المعاجم العبرية. القاهرة.١٩٩٤.

-دراسات عبرية مقارنة. دار الثقافة العربية. ١٩٩٤، ١٩٩٥.
-النشار: على سامي. لفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية. منشأة دار المعارف. الأسكندرية. ط١. ١٩٧٢.
-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف. ط٩.د.ت.
-الهواري: محمد. الاختلافات بين القرائين والربانيين في ضوء أوراق الجينزا. دار الزهراء للنشر. القاهرة.١٩٩٤.

ثالثاً: الكتب المترجمة:

-أوليري: ديلاسي . الفكر العربي ومكانه في التاريخ. ترجمة: د.تمام حسان. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٩٧م.
-بريهيه: إميل. الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري. ترجمة: د/ محمد يوسف موسى، د/عبد الحليم النجار. مطبعة مصطفي البابي الحلبي.١٩٥٤.
-جولدتسهير: اجنتس. مذاهب التفسير الإسلامي. ترجمة وتحقيق: د/عبد الحليم النجار. دار اقرأ. ط٢. ١٩٨٣.
-العقيدة والشريعة في الإسلام. نقله للعربية: د/ محمد يوسف موسى، على حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق. دار الكتب الحديثة. مصر.ط٢.د.ت.
-دى بور: ت.ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة: د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة.ط٤. ١٩٥٧.
-ديورانت: ول. قصة الحضارة. ترجمة: محمد بدران.لجنة التأليف والترجمة والنشر.القاهرة. ط٢. ١٩٥٦.
-شازار: زالمان. تاريخ نقد العهد القديم. ترجمة: د/ أحمد هويدي. المجلس الأعلي للثقافة. القاهرة.٢٠٠٠م.
-فك: يوهان. العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. ترجمه وعلق عليه: د/رمضان عبد التواب. مكتبة الخانجي. مصر.١٩٨٠.
-ليبيرا: آلان دى.فلسفة العصر الوسيط. ترجمة: أ.د مصطفي ماهر. دار شرقيات للنشر والتوزيع.ط١. ١٩٩٩.
-منز: آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. نقله للعربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.القاهرة.١٩٤٧.
-موسكاتي: سبتينو. الحضارات السامية القديمة. ترجمة: د/ السيد يعقوب بكر. دار الرقي. بيروت.١٩٨٦.

-ولفنسون: هارى.أ. فلسفة المتكلمين. ترجمة: مصطفي لبيب عبد الغنى. المجلس الأعلى للثقافة.ط١. ٢٠٠٥.

رابعاً: المعاجم والموسوعات:

-الحموي: ياقوت. معجم البلدان. دار صادر. بيروت. لبنان.١٩٧٧.

- الخليل: أبو عبد الرحمن بن أحمد الفراهيدي. العين. تحقيق: د/مهدى المخزومي ود/إبراهيم السامرائي. دار الرشيد للنشر. العراق.١٩٨٠.
- الزبيدي: الإمام اللغوي السيد محمد مرتضى. تاج العروس. دار ليبيا للنشر والتوزيع. بنغازي.د.ت.
- الفيروزآبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. مؤسسة الرسالة. دار الريان للتراث. ط٢. ١٩٨٧.
- معلوف: لويس. المنجد في اللغة والأعلام. دار المشرق. بيروت. ط٣٤. ١٩٩٤.
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. دار صادر. بيروت.
- دائرة المعارف الإسلامية. نقلها للعربية: أحمد الشنتاوى، إبراهيم زكى خورشيد، عبد الحميد يونس، حافظ جلال.١٩٣٣.
- الموسوعة الفلسفية العربية. معهد الإنماء العربي. بيروت.١٩٨٦
- موسوعة الفلسفة. لد/ عبد الرحمن بدوي . الموسوعة العربية للدراسات والنشر. ط١. ١٩٩٦.

-قاموس دافيد سجيف. دار شوكن للنشر. أورشليم. تل أبيب.١٩٩٠.

خامساً: الدوريات:

-تسوكر: موشيه مردخاى. التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة عن مقدمة كتاب تفاسير الرابي سعديا جاءون لسفر التكوين. ترجمة: د/ أحمد هويدي. مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة. العدد٦. ٢٠٠٣.

-هويدي: أحمد محمود. منهج سعديا في ترجمة التوراة. رسالة المشرق. مركز الدراسات الشرقية. جامعة القاهرة. المجلد السابع.الأعداد من١: ٤ . ١٩٩٨.

سادساً: الرسائل الجامعية:

-الأيوبي: محمد تمام مصطفي. رسالة دكتوراه. بعنوان: مشكلات ترجمة سعديا جاءون للتوارة إلى اللغة العربية. إشراف: أ.د/ محمد عوني عبد الرءوف، د/ جمال أحمد الرفاعي. كلية الألسن. جامعة عين شمس.٢٠٠٣.

-أبو المجد: ليلي. رسالة دكتوراه. بعنوان: الوثائق اليهودية في مصر في العصر الوسيط (الجينزا القاهرية)، إشراف: أ.د/نازك عبد الفتاح. كلية الآداب. جامعة عين شمس.١٩٨٧.

-ذكرى: يحيى. رسالة ماجستير. بعنوان: سعديا جاعون متكلماً وفيلسوفاً. إشراف: د/حسن حنفي، د/محمد خليفة حسن. قسم فلسفة. كلية الآداب. جامعة القاهرة.١٩٩٣م.

<u>أعمال أخرى لسعديا:</u>

-الأمانات والاعتقادات. نشره لانداور. ليدن.١٨٨٠.

-ترجمة التوراة إلى العربية. نشره يوسف ديرينبورج. باريس.١٨٩٣.

-تفسير سفر الأمثال. وهو كتاب طلب الحكمة. نشره يوسف ديرينبورج. باريس.١٨٩٤.

<u>ثبت المصادر والمراجع العبرية</u>

<u>أولاً: المصادر:</u>

- התנ"ך.
- פירושי רב סעדיה גאון לבראשית-הוציא לאור בצירוב מבוא ותרגום והערות משה צוקר- בית מדרש לרבנים אמריקה- ניו יורק- ١٩٨٤.

<u>ثانياً: المراجع:</u>

- ביאליק:ח.נ-י.ח.רבניצקי:ספר אגדה.אודיסה.1919. כרך שני.ספר שלישי.

- בלאו:יהושע.דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים. הוצאת ספרים. האוניברסיטה העברית.ירושלים.1962.

-בן ששון:חיים הלל.פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים.הוצאת ספרים. עם עובד.תל אביב. 1969.

- ד"ר ברקלי:שאול. מבוא למקרא. רובינשטין בשיתוף עם המכון העברי להשכלה בכתב .ירושלים.1977.

-גוטמן:יצחק יוליס.הפילוסופיה של היהודות.מוסד ביאליק.ירושלים.1953.

-גראטץ:צבי.דברי ימי ישראל.הוצאת אחי ספר.ורשה. 1930.

-גרינץ:י"מ.מבואי מקרא. הוצאת ספרים .יבנה.ישראל.1972.

-גרץ:צבי.דברי ימי ישראל.הוצאת אחי ספר .ורשה. 1930.

-דוד:יהודה. אוצר מדרשים.אייזנשטיין.ישראל. 1969.

-דרורי:רינה. ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית.הוצאת הקיבוץ המואחד .תל אביב. 1988.

- הר זהב: צבי . דקדוק הלשון העברית.הוצאת מחברת לספרות בהשתתפות משרד החינוך והתרבות.תל אביב.1967.

-חומסקי:זאב.הלשון העברית בדרכי התפתחותה.הוצאת ראובן.ירושלים.המהדורה השלישית.

- טשרנוביץ:חיים.תולדות ההלכה.ניו יורק.1934.

-יעבץ:זאב .תולדות ישראל.הוצאת עם עולם.תל אביב.1963.

-מלמד:עזרא ציון.מפרשי המקרא.הוצאת ספרים.האוניברסיטה העברית.ירושלים. מהדורה ראשונה.

-מרגילות:מרדכי.מדרש הגדול לספר בראשית.הוצאת מוסד הרב קוק.ירושלים. 1967.

-מרגילות:מרדכי.מדרש הגדול לספר שמות.הוצאת מוסד הרב קוק.ירושלים. 1967.

-סיראט:קולט.הגות פילוסופית בימי הביניים.הוצאת בית כתרי .ירושלים.1975.

-סגל:מ.צ.מבוא למקרא.הוצאת קרית ספר.ירושלים.דפוס 9.

-צינברג:ישראל.תולדות ספרות ישראל.הוצאת יוסף שרברק.הקיבוץ הארצי.השומר הצעיר.מרחביה.תל אביב.

-קאפח:יוסף.סעדיה אלפיומי .ספר הנבחר באמונות ודעות.ניו יורק.1970.

-קדם:מנחם.מרכזים יהודיים בימי הביניים.תל אביב.אור עם.1987.

-קוימפן:יחזקאל .תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני.מוסד ביאליק.ירושלים.תל אביב.1972.

-קורמן:אברהם.זרמים וכתות ביהודות.תל אביב.מהדורה שניה.1973.

-ראבידוביץ:שמעון.עיונים במחשבת ישראל.הוצאת ראובן.ירושלים.1969.

-רצהבי:יהודה.אוצר הלשון הערבית בתפסיר רב סעדיה גאון.הוצאת אוניברסיטת בר אילן.רמת גאן.1985.

-שנאן:אביגדור.עולמה של ספרות האגדה.אוניברסיטה משודרת.משרד בטחון.תל אביב. 1987.

<u>ثالثاً: الدوريات والمقالات:</u>

-אברמסון:שגרא.והנה פתיחות.לשוננו.16.הוצאת האקדמיה ללשון העברית.ירושלים.1965.

-בלאו:יהושע.תרגומים ערביים.מאמר באנציקלופידיה מקראית.הוצאת מוסד ביאליק.ירושלים.1982.

-" ":על מעמדן של העברית ושל הערבית בין היהודים דוברי ערבית במאות הראשונות של האסלאם.לשוננו.26. 1962.

-" ":העברית המשוערבת והשפעת הערבית הבינונית .מחקרים בלשון.1. האוניברסיטה העברית.הר הצופים.ירושלים.1985.

- בלומברג: צבי. הקראים והמעתזלה על בעיות ההשגחה הבחירה והשכר ועונש.תרביץ. הוצאת ספרים.ירושלים.חוברות ג–ד.1973.

–ברודי:ירמחיאל.מפעלו ההלכתי של רב סעדיה גאון.פעמים.54. האוניברסיטה העברית.ירושלים.מכון בן צבי.1993.

–דותן:אהרן.סעדיה גאון בלשן מחדש. פעמים. 54. 1993 .

–טובי:יוסף.רב סעדיה גאון והשירה הערבית. פעמים.53. 1993.

–" ":תרגום ערבי יהודי עממי נוסף לתורה. מאמר בספר מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים .האוניברסיטה העברית.ירושלים.מוסד ביאליק.1996.

–טשרנא:ש.י.תולדות החנוך בישראל בתקופת גאוני בבל.התקופה. 20. ורשה . 1924.

–ליונשטם:אילה.משקלו של השם קראי.לשוננו.38. 1974.

– פלישר: עזרה. מקומו של רב סעדיה גאון בתולדות השירה העברית.פעמים.45. 1993.

–צוקר:משה.קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג.תרביץ.14. מכון מדעי היהודות.האוניברסיטה העברית. 1978.

–שלוסברג:אליעזר.השפעת ספרות ה"אדב" על רב סעדיה גאון .עיון על פי פירושו לספר משלי.בקורת ופרשנות.כתב עת לחקר ספרות עם ישראל. הוצאת אוניברסיטת בר אילן.33. 1989.

<u>رابعاً: دوائر المعارف والموسوعات:</u>

–האנציקלופידיה העברית:חברה להוצאת אנציקלופידיה.ירושלים.תל אביב.1967.

–האנציקלופידיה המקראית:הוצאת מוסד ביאליק. ירושלים. 1945.

–לקסיקון מקראי:בעריכת מנחם סוליאלי ומשה ברכוז.הוצאת דביר.תל אביב.הדפוס השני. 1977.

<u>خامساً: المعاجم:</u>

–מלון יהודה גור:הוצאת דביר.תל אביב. דפוס 11. 1966.

– מלון אבן שושן:הוצאת קרית ספר.בע"מ. ירושלים.הדפסה אחת-עשרה.١٩٨٤.

ثبت المصادر والمراجع الأجنبية

أولاً: الكتب والمقالات:

- Altmann: Alexander.Three Jewish Philosophers: Philo, Saadya, Jehuda Halew, Macmillan, Publishing Company, New York. 1965.
- Baron: S. W. Asocial and religious History of The Jews. New York. 1958.
- Blau: Johu. The emergence and linguistic Back ground of Judeo Arabic. A study of the origins of middle Arabic. Oxford University Press. 1965.
- Finelstein: Louis. Rab Saadia Gaon. Studies in his honor. Jewish the theological Seminary of America.1944.
- Halkin: A.S. Judo Arabic literature.Philadelphia.iii. 1949.
- Kutscher: Raphael. A History of the Hebrew language. The magnes Press. The Hebrew university.Jerusalem.E.J.Brill.Leiden.1982.
- Malter: Henry.Saadiah Gaon life and works.Philadelphia.1921.
- " ": Saadia Studies, Jewish Quarterly review.NS3. 1912.
- Margolis: L. History of the Jewish People. A temple Book. New York. 1969.
- Mierra: Polliack. The Karaite tradition of Arab Bible translation. Alinguistic and Exegetical. Study of karaite translatios of the Pentateuch.New York.1997.
- Track: L.S. Herman. Introduction to The Talmud and midrash. A temple Book. Athenaeum. New York. 1969.
- Waxman: Meyer. A History of Jewish literature. New York.1960.

ثانياً: الموسوعات ودوائر المعارف:

- Judica: Keter Publishing House. Jerusalem. 1972.

ثالثاً: المعاجم

-Jastrow: Marcus. Dictionary of Talmud Babli Yerushalmi midrashic literature and targumim. Pardes Publishing House. New York. 1950.

رابعاً: الرسائل:

- Abdul Fattah: Nazek Ibrahim ." Ph.D in Semitic Languages ":; Critical Edition of Sections III , IV and V of the amonoymous Paraphrastic Hebrew , Translation of Kitab al –amanat wal I,tiqadat , by Saadia Gaon , University of London , England , 1968.